MASTER NEGATIVE
NO. 93-81575-2

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

SCHAFER, GEORG THEODOR

TITLE:

DIE PHILOSOPHIE DES HERAKLIT VON ...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1902

Master Negative #

93-81575-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

```
ID:NYCG93-B4351              RTYP:a    ST:s    FRN:    MS:    EL:u     AD:05-18-93
CC:9665  BLT:am      DCF:     CSC:d   MOD:     SNR:       ATC:         UD:05-18-93
CP:gw      L:ger     INT:     GPC:    BIO:     FIC:0      CON:
PC:s      PD:1902/             REP:    CPI:0    FSI:0      ILC:         II:0
MMD:      OR:     POL:      DM:      RR:         COL:       EML:       GEN:    BSE:
040      NNC‡cNNC
100 1    Sch_afer, Georg Theodor,‡d1823-1908.
245 14   Die Philosophie des Heraklit von Ephesus und die moderne Heraklitforsc
       hung‡h[microform],‡cG. Sch_afer.
260      Leipzig,‡bF. Deuticke,‡c1902.
300      139 p.‡c23 cm.
504      Bibliographical footnotes.
600 00   Heraclitus,‡cof Ephesus.
LDG      RLIN
QD       05-18-93
```

Restrictions on Use:

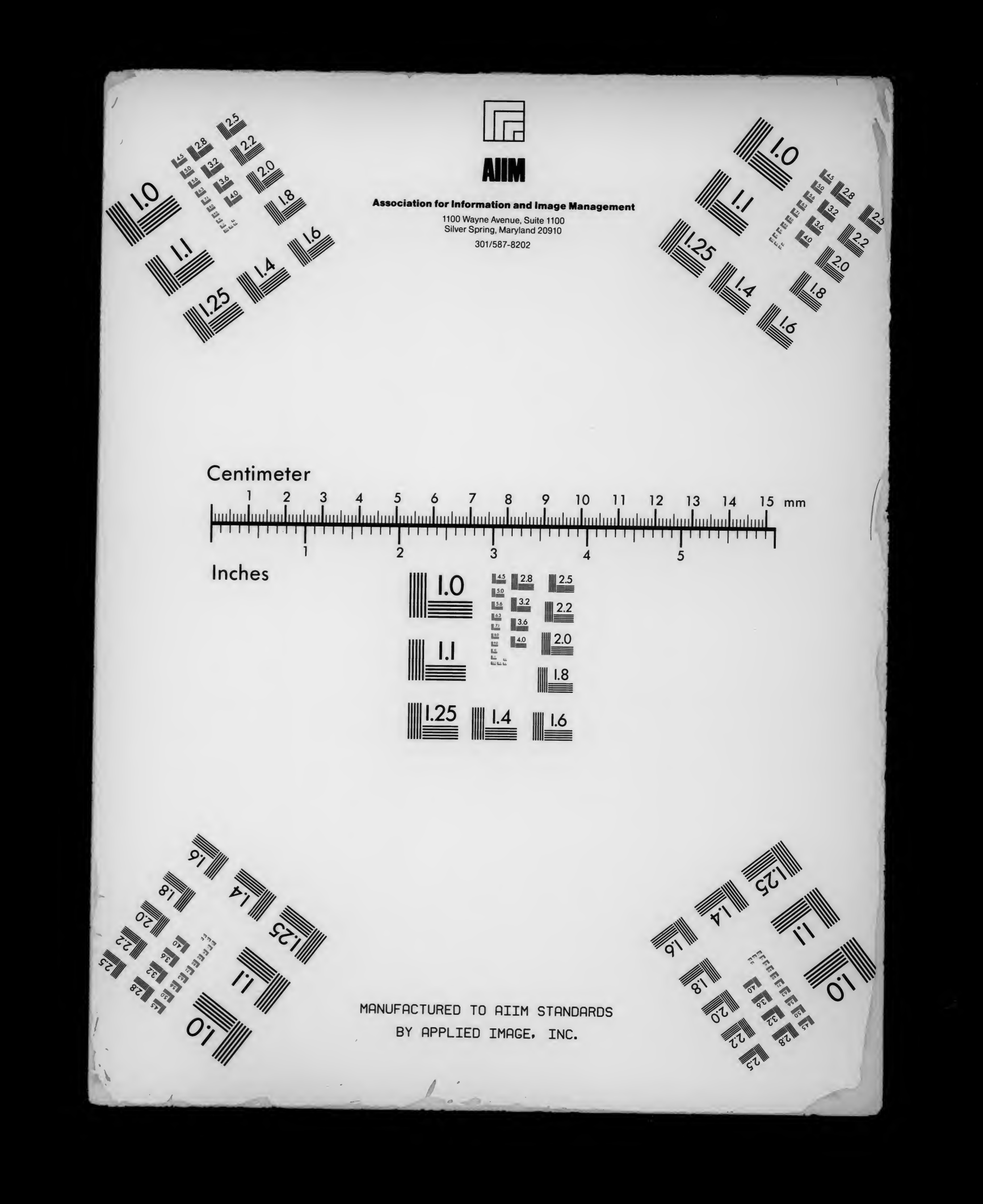
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm **REDUCTION RATIO:** 11/x

IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB

DATE FILMED: 7/13/93 **INITIALS** BE

FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
Inches
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

183H41 DS

Columbia University
in the City of New York

Library

Special Fund

Given anonymously

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

OCT 16 1930

MAY 4 1931

DIE PHILOSOPHIE

DES

HERAKLIT VON EPHESUS

UND DIE

MODERNE HERAKLITFORSCHUNG.

VON

G. SCHÄFER.

LEIPZIG UND WIEN.
FRANZ DEUTICKE.
1902.

Verlags-Nr. 811.

Druck von Rudolf M. Rohrer in Brünn.

Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Einleitung	1
Über die Natur	4
Dunkelheit	8
Lehrer und Einflüsse	13
Ausgangspunkt seiner Philosophie	27
I. Theil.	
I. Das Feuer	35
a) Ekpyrosis	44
b) Der Logos und das Weltgesetz	55
II. Relativität	60
III. Gegensatz und Harmonie	69
IV. Lehre vom Fluss	85
Oben, Unten	89
Götter	91
Heraklits Astronomie	93
II. Theil.	
Der Mensch	107
Die Seele und Eschatologie	109
Weisheit	126
Die Sinne	132
Die Sprache	135
Volk und Staat	136

17 Feb 03 Nw

FEB 11 1903 Stechert. 86 b 35

334604

Einleitung.

Es mag wohl etwas anmaßend erscheinen, zur Interpretation der Heraklitischen Philosophie noch etwas beitragen zu wollen, wo schon soviel gesagt und geschrieben worden ist. Auch Pfleiderer[1]) meint ja: „In Anbetracht so vieler und ausgezeichneter Bearbeiter scheint der Gegenstand definitiv erledigt und kein Raum für erheblichere neue Untersuchungen mehr offen zu sein. Wenn ich dennoch etwas Derartiges wage, so bin ich mir klar, dass dies nur in zwei Fällen heute noch einen vernünftigen Sinn und literarische Berechtigung hat. Entweder muss seit der letzten Vornahme wichtiges, neues Material zutage gefördert worden sein, resp. nunmehr beigebracht werden können, durch welches das bisherige Bild des Philosophen eine wertvolle Ergänzung erhält. Oder aber müsste es dem abermaligen Denker gelingen, den bereits vorliegenden Stoff wenigstens in eine wesentlich neue Form umzugießen, so dass nicht etwa bloß da und dort eine einzelne Kleinigkeit verbessert, sondern die ganze Auffassung des Mannes eine principielle und tiefer einschneidende Veränderung erleiden würde."

Wenn ich auch im großen und ganzen die Ansicht Pfleiderers theile, insofern als es unnütz und langweilig ist, das, was schon andere gesagt haben, zu wiederholen, so glaube

[1]) Dr. Edmund Pfleiderer, „Was ist der Quellpunkt der Heraklitischen Philosophie?" Tübingen 1886, S. 4.

ich doch, dass dies speciell bei unserem ephesischen Weisen fast gar nicht möglich wäre.

Bei diesem großen und originellen Geist kann man nämlich mit gutem Grund sagen: quod capita tot sententiae. Denn die verschiedenartigsten, größten und weltbewegendsten Gedanken schlummern gleichsam harmonisch in seiner Philosophie vereinigt. Nicht nur schön sondern auch treffend sagt Gomperz:[1]) „Er (Heraklit) ist Haupt- und Urquell religiös-conservativer, nicht minder aber skeptisch-revolutionärer Richtungen geworden. Er ist (so möchte man mit ihm selbst ausrufen) und er ist nicht ein Hort des Bestehenden, er ist und er ist nicht ein Vorkämpfer des Umsturzes."

Schon bei den Alten liegen uns ganz verschiedene, einseitige Auffassungen seiner Philosophie vor, und bei den modernen Gelehrten ergeht es ihm auch nicht viel besser. Mehr als 2000 Jahre hat es dieser große und originelle Geist vermocht, Denker verschiedenster Richtungen anzuziehen, und ich zweifle, ob das Interesse für ihn in denkenden Kreisen jemals erlöschen wird. Fast könnte man mit ihm selber sagen: „Mit seiner Stimme reicht er durch tausende Jahre," vermöge seines Geistes als ein großes, dunkles, interessantes Phänomen menschlichen Denkens. Ja, groß und interessant ist Heraklit als Denker," und „die Dunkelheit," möchte ich mit Diehls[2]) sagen, „entspringt hauptsächlich der Dehnbarkeit seines Systems" und in zweiter Reihe seinem originellen, eigenartigen Wesen. Richtig bemerkt Diehls a. a. O.: „Je mehr man sich hineindenkt, umsomehr hellt es sich auf." Aber man muss sich eben hineinleben und hineindenken können in Heraklits große, stolze und dabei naive Art.

Wer würde vor allem beim Lesen der uns aus seinem Werke überlieferten Fragmente sagen, dass dieser stolze, einsame und scheinbar düstere Philosoph aus dem lebenstrunkenen, heiter-üppigen Ionien stammt?

[1]) Theodor Gomperz, „Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes," Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Bd. 113, S. 1026.

[2]) Hermann Diehls, „Herakleitos von Ephesos," Griechisch und Deutsch. Berlin 1901, S. III.

Und doch ist er, wenn man sich in seine Aussprüche vertieft, in Wirklichkeit mehr Ionier, als man wohl Anfangs glauben möchte. Denn in Bezug auf seine Philosophie könnte man ihn, wie mir scheint, mit besserem Rechte den „lachenden" als den „weinenden" Philosophen nennen. Er war wohl ein Pessimist, aber nur in Bezug auf die Menschen und nicht auf die Welt und das Leben. Welt und Leben waren ihm eine von einer schönen Gesetzmäßigkeit beherrschte Harmonie, und darin dachte er vor allem als echter Grieche — als Künstler.

Was Welt und Leben anbetrifft, kann ich mir keinen größeren, herrlicheren, schöneren Optimismus denken als den Heraklits. Und gerade diesem seinem Optimismus entsprang sein Pessimismus in Bezug auf die Menschen. Die Menge hat ja kein Verständnis für die Schönheit der Welt. Fr. 61:[1]) „Bei Gott ist alles gut, schön und gerecht; die Menschen aber halten einiges für gerecht und anderes für ungerecht". Wenn man sowie Heraklit, davon durchdrungen ist, dass es in der Welt kein absolutes, nur höchstens ein relatives Übel gibt, wo bleibt dann Raum zum Pessimismus?[2])

Was ich nun mit diesen Worten und meiner ganzen Darstellung der Heraklitischen Philosophie will, ist nichts anderes, als dem Drange Folge zu leisten, das, was ich über den großen Ephesier und seine Philosophie denke, in Worte zu kleiden. Ich schreibe also hauptsächlich für mich selber, und deshalb kann ich auch keine Anmaßung darin erblicken.

Und wenn ich vielleicht den gelehrten Autoritäten unter den Heraklit-Darstellern zu wenig Rechnung tragen sollte, so

[1]) Wenn ich es nicht ausdrücklich angebe, citiere ich die Fragmente nach Bywater.

[2]) Gottlob Mayer in „Heraklit von Ephesos und Arthur Schopenhauer" nennt Heraklit den ersten Pessimisten und sieht in ihm fast einen Vorläufer Schopenhauers.

muss ich mich mit Schopenhauers[1]) treffenden Worten: „Nicht Autoritäten, sondern Gründe sind die Waffen des Philosophen“ trösten.

„Über die Natur.“

Was das Buch des Philosophen von Ephesos anbetrifft, welches unter dem Titel „Über die Natur“ oder „Musen“ bekannt war, schließe ich mich mit einigem Vorbehalt der Ansicht Hermann Diehls an, insofern als auch ich glaube, dass das genannte Buch eines systematischen Zusammenhanges entbehrt hat. „Wir haben uns,“ meint nämlich Diehls,[2]) „diese Sätze als Kinder augenblicklicher Stimmungen und Beobachtungen zu denken; es sind Notizen, Tagebuchblätter, ὑπομνήματα, die bunt abwechselten und schwerlich auf längere Strecken den Faden festhielten, oder sich gar, wie man gemeint hat, in das dürre Schema einer philosophischen Systematik einspannten. Heraklits Buch ist vielmehr das älteste Beispiel jenes geistreichen Notizenstils, den man nach dem Titel der bekannten hippokratischen Sammlung „aphoristisch“ nennt.“

Allerdings ist es nun etwas stark, wenn Diehls die geistreichen und tiefdurchdachten philosophischen Sätze des großen Ephesiers „Kinder augenblicklicher Stimmungen“ nennt, da Heraklit ja selber seine Forscherarbeit gleichsam mit Goldsuchen vergleicht und sagt Fr. 48: „Wir wollen uns nicht vorschnell über die wichtigsten Dinge schlüssig machen,“ denn auch Fr. 8: „Die Goldgräber schaufeln viel Erde auf und finden wenig“.

Schuster stützt sich in seinem ganz missglückten Versuche, die Fragmente Heraklits in ursprünglicher Ordnung herzustellen und eine Theilung des Buches in 3 Abschnitte durchzuführen, auf die Überlieferung des Diogenes.[3]) Schuster

[1]) „Freiheit des Willens,“ V, 90.

[2]) Hermann Diehls, „Herakleitos von Ephesos,“ S. VIII.

[3]) Diogenes Laertius IX, 5: τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἔστι μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος περὶ φύσεως, διήρηται δὲ εἰς τρεῖς λόγους, εἴς τε τὸν περὶ παντὸς καὶ πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

meint nun, dass die Überlieferung des Diogenes nicht so unwahrscheinlich sei, da zur Zeit Heraklits Schriftsteller lebten, die ihre Namen λογοποιοί, λογογράφοι daher hatten, weil sie in Prosa schrieben Ferner sei im 5. Jahrhundert der Ausdruck λόγος für den Abschnitt eines Buches auch bei den Philosophen nichts Seltenes gewesen. Daraus nun, dass im 5. Jahrhundert mit λόγος auch der Abschnitt eines Buches bezeichnet werden konnte oder thatsächlich bezeichnet wurde, lässt sich aber noch nicht schließen, dass das Buch Heraklits, wie Schuster meint, in λόγοι getheilt war, oder dass er dies vielmehr selber gethan hat. Mit besserem Grund würde die Thatsache, dass eine strenge Systematik dem Wesen und Charakter des stolzen Ephesiers nicht entsprechen würde, ihm, der sein Buch nicht einmal für die Öffentlichkeit bestimmt hat, dafür sprechen, dass eine solche schematische Eintheilung, wie sie Diogenes berichtet, wenigstens nicht von ihm selber herrühren kann, und dass diese ganz unzweifelhaft nur der geistlosen Sucht der Alexandriner, alles in Systeme zu pressen, entspringt. Dass nun die Titel der Abschnitte nicht gut von Heraklit selber herrühren können, gibt ja auch Schuster[1]) selber zu.

Übrigens wird wohl dem Diogenes, der uns von dieser Dreitheilung erzählt, die bloße Thatsache genügt haben und wird er sich wohl, wie mir scheint, nicht weiter um die Urheber dieser gekümmert haben. Meiner Ansicht nach hat besonders die Benennung als solchen des theologischen Theiles, die Teichmüller freudig begrüßt, schon die geringste Berechtigung, weil eine solche Benennung dem antiken griechischen Geiste gar nicht entsprechen würde. Der sogenannte theologische Theil müsste dann in diesem Falle nur ein Bestandtheil des πολιτικὸς λόγος sein. Also in diesem Sinne wäre eine Dreitheilung schon ganz ausgeschlossen.

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesos,“ S. 54: „Aus allen diesen Gründen scheint es mir durchaus glaublich, dass allerdings schon von Heraklit eine Dreitheilung seines Werkes getroffen war, womit aber nun nicht gesagt ist, dass auch schon die Titel der Abschnitte, wie sie Diogenes angibt, von ihm stammen. Diese mögen immerhin die alexandrinischen Pinakographen zu Urhebern haben.“

Teichmüller[1]) meint nämlich: „Schuster hat daher entschieden Recht, wenn er in Heraklits Buche des Lebens einen theologischen Abschnitt annimmt, auf den sich die vorsichtige Sprache beziehen muss. Nach meiner Meinung ist dies sogar vielleicht der Hauptinhalt des ganzen Werkes; denn wenn Schuster die Fragmente, welche von Dionysos handeln, anders verstanden hätte, so hätte sich ihm gezeigt, dass Heraklit gerade die Geheimlehre ausgelegt hat, und seine ganze sogenannte Physiologie ist nichts als eine Übersetzung des Theologischen ins Philosophische, weshalb die Alten von ihm sagten, er theologisiere die Natur."

Was nun Teichmüller unter „vorsichtiger Sprache" bei Heraklit versteht, kann ich wirklich nicht begreifen, man könnte sie vielmehr in vielen Bruchstücken und besonders gerade in diesen, die sich auf das religiöse Leben beziehen, das reine Gegentheil von vorsichtig nennen, besonders noch, wenn man die antiken Verhältnisse berücksichtigt. Haben denn etwa z. B. die Fragmente 20, 126, 127 und 130 eine „vorsichtige Sprache" nach Teichmüller aufzuweisen? Offener und freier selbst für moderne Begriffe konnte Heraklit dies Alles wirklich nicht mehr sagen.

Und nun möchte ich noch einiges über die Art der Veröffentlichung seines Buches sagen. Ob es auf Wahrheit beruht oder nicht, dass Heraklit sein Buch im Tempel der Artemis deponiert hat,[1]) jedenfalls würde eine solche Handlungsweise nur echt Heraklitisch sein. Sicher würde diese aber vor allem nicht, wie Schuster meint, irgend einem Gefühle der Furcht entsprungen

[1]) Gustav Teichmüller, „Neue Studien zur Geschichte der Begriffe," II. Heft, S. 131.

[1]) Diogenes IX, 6: ἀνέθηκε δὲ αὐτὸ (βιβλίον) εἰς τὸ τῆς Ἀρτέμιδος ἱερὸν, ὡς μὲν τινες, ἐπιτηδεύσας ἀσαφέστερον γράψαι, ὅπως οἱ δυνάμενοι προσίοιεν αὐτῷ καὶ μὴ ἐκ τοῦ δημώδους εὐκαταφρόνητον ᾖ. τοῦτον δὲ καὶ ὁ Τίμων ὑπογράφει λέγων,

τοῖς δ' ἔνι κοκκυστὴς ὀχλολοίδορος Ἡράκλειτος
αἰνικτὴς ἀνόρουσε.

Θεόφραστος δὲ φησιν ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμιτελῆ τὰ δὲ ἄλλοτε ἄλλως ἔχοντα γράψαι.

sein, sondern vielmehr der Thatsache, dass dem Heraklit seine Gedanken für seine Mitmenschen, die, wie er oft sagt, „nichts verstehen", zu gut dünkten, also gerade seinem Stolze und keiner Furcht. Wie sollte auch ein so stolzer Geist, wie Heraklit es unzweifelhaft war, Furcht kennen? Dahin möchte ich auch das von Clemens Al. überlieferte Fragment[1]) interpretieren. Pfleiderer[2]) meint in Bezug auf dieses Fragment: „Gegen Schuster, der das Dictum als Beweis für eine absichtliche Dunkelheit in Heraklits Darstellung verwenden will, bemerke ich hier noch, dass es heißt „Κρύπτειν τὰ βάθεα, während Heraklit seine dunkle Sprache in dem früheren Fragment über das delphische Orakel ausdrücklich als σημαίνειν bezeichnet und damit ebenso von Κρύπτειν wie von λέγειν unterscheidet."

Wie mir scheint, wendet sich Pfleiderer nicht mit Recht gegen eine derartige Interpretation Schusters. Ich kann gar nicht einsehen, warum Heraklit nicht auch einmal „verbergen" von seiner Sprache sagen soll. Nimmt er sich doch nicht nur den Gott, sondern auch die Natur zum Muster, und von dieser sagt er ja ausdrücklich Fr. 10: Die Natur liebt es, sich zu verbergen." Die Widerlegung Schusters seitens Pfleiderers ist also meiner Ansicht nach keine begründete.

Schuster[3]) interpretiert das genannte Fragment folgendermaßen: „sondern die Tiefen der Erkenntnis (die letzten Consequenzen, die nicht oben zutage liegen) zu verbergen — das ist ein gutes Misstrauen. Denn durch diese misstrauische Behutsamkeit entgeht man dem Schicksal, (von Unberufenen) durchschaut zu werden (und demgemäß verfolgt zu werden)."

Im Geiste Heraklits könnte und sollte man aber meiner

[1]) Clem. Alex. Strom. V, 13, p. 699: „ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή, καθ' Ἡράκλειτον· ἀπιστίη γὰρ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι.

[2]) Dr. Edmund Pfleiderer, „Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Lichte der Mysterienidee," S. 63[1].

[3]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 72.

Ansicht nach sagen: „Denn durch dieses (der Menge gegenüber berechtigte) Misstrauen entgeht man dem Schicksal, (von Unwürdigen) missverstanden zu werden.“

Etwas allzu modern für Heraklit bemerkt noch Schuster:[1]) „Was Wunder also, wenn er dadurch zur größten Vorsicht sich veranlasst fühlte, ja wenn er sogar nach Vollendung seines Buches es nicht einmal zu publicieren wagte, sondern es im Artemistempel deponierte, damit es als opus postumum erscheine?“ Doch wie gesagt, ob Heraklit sein Buch im Tempel der Artemis niedergelegt hat oder nicht, lässt sich einfach nicht beweisen, dass er es aber, wenn er es gethan hat, jedenfalls nicht, wie Schuster und andere meinen, aus Furcht gethan haben kann, das beweisen zur Genüge die noch vorhandenen Bruchstücke seines Buches, wenn man überhaupt den Charakter eines Menschen und also auch den Heraklits als eine in sich geschlossene Einheit auffasst. Doch darüber noch Einiges an anderer Stelle.

„Dunkelheit.“

Über die „Dunkelheit“ Heraklits machen sich die verschiedenartigsten Ansichten geltend. Wie schon gesagt, erscheint mir Heraklits Philosophie nicht so dunkel, als es den Anschein hat, wenn auch seine räthselhaft-symbolische Sprache etwas eigenthümlich ist, und er selber vor allem gern dunkel sein möchte. Schon die Alten gaben dem Heraklit deshalb den Beinamen ὁ σκοτεινός. Diese Bezeichnung des Heraklit schon im Alterthum ist umso charakteristischer für ihn, weil ja das Alterthum viel besser daran war als wir, indem das ganze Buch Heraklits damals noch vorlag, und es nicht, wie wir, auf abgerissene Bruchstücke angewiesen war.

Einen merkwürdigen Ausspruch des Sokrates überliefert uns Diogenes.[2]) Euripides soll nämlich dem Sokrates

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ S. 80.

[2]) Diog. II, 22: ἃ μὲν συνῆκα, γενναῖα· οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα, πλὴν Δηλίου γέ τινος κολυμβήτου.

das Buch Heraklits zu lesen gegeben haben, und als er ihn fragte, was er davon hielte, habe Sokrates geantwortet: „Was ich verstanden habe, ist wacker, ich glaube auch das, was ich nicht verstanden habe. Es bedarf eines Delischen Schwimmers.“

Auch die Alten suchten die Dunkelheit Heraklits vielfach zu erklären. Jüngere Schriftsteller[1]) halten Heraklits Dunkelheit für eine absichtliche. Theophrast[2]) und Lucian[3]) leiten sie aus Missmuth und Menschenverachtung ab. Aristoteles[4]) spricht nur von einer Unklarheit der syntaktischen Beziehung.

Die Ansichten der modernen Gelehrten sind auch verschieden. Zeller[5]) meint, dass die Dunkelheit Heraklits weder absichtlich noch aus Missmuth oder Menschenverachtung abzuleiten sei, „dieselbe,“ sagt er, „scheint vielmehr theils von der allgemeinen Schwierigkeit philosophischer Darstellungen für jene Zeit, theils von der individuellen Eigenthümlichkeit des Philosophen herzurühren, der seine tiefsinnigen Anschauungen in möglichst prägnante, großentheils bildliche Ausdrücke fasste, weil ihm diese am meisten zusagten, und der dabei zu wortkarg und ungeübt im Satzbau war, um jene von Aristoteles bemerkte Unklarheit der syntaktischen Beziehung zu vermeiden.“

Lassalle[6]) meint, dass die sich aufdrängende Meinung, Heraklit habe den dunklen, bedeutsamen Orakelton Apollos als göttliches Sprechen und Muster für die philosophische Sprache und als sein eigenes Vorbild hingestellt, gar nicht abzuweisen wäre. Eine Absichtliche möchte er die Dunkelheit denn

[1]) So Diog. Laert. IX, 6. Cic. N. D. I, 26, 74. III, 14, 35. Divin. II, 64, 133. Tin. II, 5, 15. Chalc. u. Tim. c. 620 u. a. Vgl. Zeller, „Die Philosophie der Griechen,“ 3. Aufl., I. Bd., S. 526[1].

[2]) Diog. IX, 6.

[3]) vit. auct. c. 14.

[4]) Rhet. III, 5. 1407 b. 14.

[5]) Zeller, „Die Philosophie der Griechen,“ I. Bd., S. 526.

[6]) Ferdinand Lassalle, „Die Philosophie des Herakleitos, des Dunklen von Ephesus“, I. Bd., S. 20.

doch nicht nennen, denn, meint er an einer anderen Stelle[1]): „Die Heraklitische Philosophie ist also, weit entfernt dunkel sein zu wollen, vielmehr gerade dieses ungeheuere Ringen, die Natur des Gedankens in der Form des Gedankens auszudrücken."

Schleiermacher[2]) meint: „Will man dennoch ein absichtliches Verhüllen annehmen: so kann man, da die Ausflucht ganz wegfällt, Heraklit habe vielleicht nur undeutlich geredet, weil er seiner Sache nicht recht sicher gewesen, wohl kaum anders als glauben, dass er nicht sowohl Selbstentdecktes und Angeschautes vorgetragen habe, als vielmehr in heiligen Mysterien Offenbartes, und auch das ganze Buch mehr im Tempel verborgen als nur niedergelegt, welches glaubhaft und gründlich zu sehen uns wohl verlangt."

Schusters[3]) Ansicht, dass Heraklit nicht aus Liebhaberei dunkel war, sondern dass daran einerseits eine Schwerfälligkeit, die großen Geistern zuweilen eigen wäre, die Klarheit des Ausdruckes namentlich beeinträchtige, theils Furcht vor Verfolgungen wegen Gottlosigkeit, ist meiner Ansicht nach, besonders was Letzteres anbetrifft, eine äußerst vage. Mit der ewigen Furcht, die Schuster Heraklit zuschreibt, kann ich mich absolut nicht befreunden.

Ganz von allem anderen abgesehen, hat er doch seinen Mitbürgern selbst gesagt, es wäre besser mit Kindern zu spielen, als ihnen Staatsgeschäfte zuleiten. Dies ist nun nach griechischer Auffassung ein gewiss sehr kühnes und stolzes Wort. Wir haben also in jeder Beziehung keinen Grund, Heraklit für feige oder gar furchtsam zu halten und ihn, wie Schuster, zu etwas anderem zu machen als er wirklich war.

[1]) Ferdinand Lassalle, ibid., I. Bd., S. 38.

[2]) Dr. Friedrich Schleiermacher, „Herakleitos der Dunkle von Ephesos" (Schleiermachers sämmtliche Werke, dritte Abtheilung, II. Bd.) S. 17.

[3]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 74 ff.

Anderer Meinung ist wieder Pfleiderer[1]): „Die „Dunkelheit," sagt er, „von der er bekanntlich schon im Alterthum den stehenden Beinamen führte, hat deswegen sicherlich ihren hauptsächlichsten Grund weder in grammatisch-philologischen Äußerlichkeiten (wie Aristoteles wohl etwas pedantisch meint) noch auch in einem hochmüthigen Dünkel und Menschenhass, der überhaupt nicht verstanden werden will — warum hätte er dann nicht lieber das Schreiben ganz unterlassen? — noch endlich in der Furcht vor religiösen Anfechtungen; denn wahrlich," bemerkt Pfleiderer mit Recht, „gerade im Punkt der theologischen Offenherzigkeit lassen seine Dicta nichts zu wünschen übrig!

Vielmehr lag das Maß von. Dunkelheit, das wir alle zugeben können, wie gesagt, in der Natur der Sache, wie des Mannes und der Situation .... Ganz dieser Ton des Orakelhaften, wie wir es oben nannten, ist unserem Weisen nicht sowohl Muster und Vorbild, als vielmehr von Haus aus sympathisch und congenial."

Wenn ich auch darin Pfleiderers Meinung bin, dass Furcht vor religiösen Anfechtungen nie ein Grund von Heraklits sprachlicher Dunkelheit sein kann, so zeigt doch der Umstand von mangelndem psychologischen Verständnis, wenn Pfleiderer meint, dass das Schreiben eines Buches sich mit hochmüthigem Dünkel und Menschenhass nicht verträgt. Man kann ja auch selbst, von vielen anderen Momenten abgesehen, von einer künuftige Generation mehr Verständnis erhoffen und für diese schreiben, man kann ja auch für wenige schreiben wollen u. s. w., denn, um mit Heraklit zu reden, „gilt ihm ja einer für Tausende, wenn er ein tüchtiger ist." Heraklit hasste und verachtete die Menschen als Masse, als Volk. „Die Menge ist schlecht und nur wenige sind gut." Für diese Wenigen dürfte er auch wohl trotz seines Menschenhasses geschrieben haben und von diesen Wenigen hofft er auch in seiner Sprache verstanden zu werden. Und dann schließt Menschenhass und

[1]) Dr. Edmund Pfleiderer, „Die Philosophie des Heraklit von Ephesus", S. 57 ff.

Dünkel noch das Schreiben eines Buches gewiss nicht aus, wenn diese Momente einen nicht vielmehr zum Schreiben anregen.

Wenn z. B. Pfleiderer auch sagt, dass Heraklit nicht aus Absicht dunkel war, sondern es nur war, weil er seinem Wesen congenial gewesen sei, so ist dies nur ebenso wie die Ansichten Zellers und Lassalles nichts als eine Umschreibung. Denn, wenn man etwas thut und es gern thun will, so ist es doch dem Wesen congenial.

Heraklit gefiel sich vor allem darin, in trotziger, stolzer, symbolischer Sprache zu reden, weil ihm diese eben als höhere, als göttliche und wirkungsvollste erschien. Er wollte auch dunkel sein und die psychologischen Gründe dafür mögen wohl Menschenverachtung, persönlicher Stolz und seine aristokratische Tendenz gewesen sein. Richtig bemerkt Teichmüller[1]): „Heraklit will nicht für den Pöbel schreiben. Er liebt, wie die sieben Weisen, die räthselhafte Sprache, weil sie die tiefsinnige und geistreiche ist . . .“ und an anderer Stelle meint er: „Der Kunstcharakter des Heraklitischen Stils ist dem Vorbild des Apollo angepasst, wie Heraklit selbst zu verstehen gibt, „der König, dem das Orakel gehört,“ u. s. w.“ Dagegen kann ich weniger mit Teichmüller übereinstimmen, wenn er meint, dass mit dem theologischen Charakter Heraklits auch wohl seine berühmte Dunkelheit zusammenstimme. Ich kann in Heraklit viel eher alles andere als einen theologischen Charakter erblicken. Heraklit hat, wie Lassalle treffend bemerkt, mit dem griechischen Religionsleben nur seine besondere Vorliebe für eine symbolische Sprache und räthselhafte Andeutungen gemein. Dass diese jede Handlungsweise Heraklits charakterisiert, geht auch aus einer Erzählung Plutarchs[2]) hervor: Als Heraklit nämlich seinen Mitbürgern eine Rede halten soll, steigt er auf die Rednerbühne,

[1]) Gustav Teichmüller, „Neue Studien zur Geschichte der Begriffe,“ II. Heft, S. 130.

[2]) De garrul,. p. 511 C, p. 58 Wyht.

nimmt Wasser und Mehl, rührt sie mit einem Poleistengel untereinander, trinkt den Mischtrank stumm aus und geht fort.

Gleichsam den Grund und gleichzeitig eine Rechtfertigung seiner Dunkelheit drückt meiner Ansicht nach Heraklit in folgenden Aussprüchen aus:

Fr. 11: „Der Herr, der das Orakel in Delphi besitzt, sagt nichts und birgt nichts, sondern er deutet an.“

Fr. 12: Die Sibylle, die mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes redet, reicht mit ihrer Stimme durch tausende Jahre durch den Gott (der aus ihr spricht, d. h. die göttliche Weisheit, die in ihr wohnt). Und auch Fr. 10: „Die Natur liebt sich zu verbergen.“

Also, alles Göttliche, Große, Weise liebt sich zu verbergen und muss erst ergründet werden und darum liebt sich auch er selber zu verbergen, weil göttliche, erhabene Weisheit aus ihm spricht. Dies wird sich wohl Heraklit in seiner stolzen, selbstbewussten Art gedacht haben.

Lehrer und Einflüsse.

Fr. 80: „Ich habe mich selbst erforscht“, und Fr. 18: „Keiner von allen, deren Worte ich vernommen, gelangt dazu, zu erkennen, dass die Weisheit etwas von allem Abgesondertes ist“, lauten Bruchstücke des Ephesiers.

Damit will Heraklit wohl unzweifelhaft sagen, dass er sich seiner Originalität bewusst ist und dass er sich und seinem eigenen reichen Innern alles verdankt.

Denn „Vielwisserei allein lehrt nicht Verstand haben,“ d. h. das Weise zu erkennen. Die Weisheit (Verstand) ist von aller Erfahrung, Bildung u. s. w. verschieden, ist eine angeborene Eigenschaft, die man sich nicht, wie man glaubt, erwerben kann. Dies sehen aber, wird Heraklit gemeint haben, sehr wenige ein, dass eben die wahre Weisheit von allen diesen Dingen abgesondert ist. Weil er weise ist, kann er nun stolz sagen, dass er sich selber erforscht hat, bei sich selber in die Schule gegangen ist. Und in der That war er

auch, soweit es den Gesetzen des menschlichen Geistes überhaupt entspricht, ein durchaus origineller und schöpferischer Geist, was auch die Alten mit Recht anerkannten.

Schleiermacher bemerkt richtig, dass die Alten den Heraklit als Erfinder ansehen, weil sie ihm nicht einmal einen Lehrer geben, nur Ammonios schreibe ihm den Pyrrhon und Ungenannte bei Sotion[1]) den Xenophanes, und Snidas den Pythagoräer Hippasos zu. Aristoteles nenne wohl oft in Verbindung mit Heraklit den Hippasos, aber er nenne ihn nicht ἑταῖρος.

Treffend sagt Nietzsche[2]) „Sie (die Griechen) sind bewunderungswürdig in der Kunst, fruchtbar zu lernen." Dies kann man mit Recht auch von Heraklit sagen. Er verstand eben wie keiner, fruchtbar zu lernen.

In diesem Sinne möchte ich als seine Lehrer, d. h. insoferne als sie auf seine geistige Entwickelung irgend welchen Einfluss hatten, die ionischen Physiker und Xenophanes bezeichnen. Schon Thales sagte: „Alles ist eins", und zwar als Wasser. Alles entsteht aus dem Wasser. Anaximander geht weiter. Das Unendliche und Unbestimmte ist ihm der Grund der Welt. Heraklit baut auf ihn.[3]) Er hat ihm die Ansicht von der strengen Einheit und Gesetzmäßigkeit, die alles beherrscht, entlehnt. Das Unbestimmte ward ihm aber wieder, wie Thales, zum Bestimmten, dem Feuer, aus dem alles entsteht. Er war aber der erste, der einem materiellen Stoff Vernunft zuschrieb. Es wäre aber ebenso unrichtig, wollte man ihm

[1]) Diog. IX, 5: ἤκουσέ τε οὐδενός, ἀλλ' αὐτὸν, ἔφη διζήσασθαι καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑωυτοῦ. Σωτίων δέ φησιν εἰρηκέναι τινὰς Ξενοφάνους αὐτὸν ἀκηκοέναι.

[2]) Friedrich Nietzsche, „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen," Bd. X, S. 6.

[3]) Theodor Gomperz, „Griechische Denker," I. Bd., S. 52: In seiner Grundanschauung stand er (Heraklit) dem Anaximander am nächsten. Die Vergänglichkeit aller Einzelgebilde, der stete Wechsel und Wandel der Dinge, die Ansicht von der Naturordnung als einer Rechtsordnung, dies alles war seinem Geiste ebenso vertraut wie dem seines größten Vorgängers.

eine große Abhängigkeit von Anaximander wie das Gegentheil zuschreiben.

Auf Xenophanes gehen wohl seine astronomischen Ansichten zurück und wahrscheinlich hat er sich auch durch ihn in seiner Kritik der Volksreligion beeinflussen lassen oder ist vielmehr zu einer Kritik angeregt worden.

Pfleiderer[1]) meint . . . : „Damit will ich nicht ausschließen, dass der Ephesier, nachdem sein selbständiger Weg anderweitig motiviert war, theils bewusst, theils wenigstens thatsächlich und von uns aus betrachtet mit manchen Sätzen in gegensätzlich wie verwandtschaftlicher Beziehung zu Xenophanes tritt. Im ganzen genommen freilich taxiert er letzteren gar nicht hoch, sondern spricht sich über ihn in einer Weise aus, wie er nicht wohl hätte thun können, wäre er von ihm direct ob auch antithetisch zu seiner eigenen Lehre angeregt worden."

Das einzige Bruchstück, welches Xenophanes nennt, lautet nämlich: Fr. 16: „Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben. Sonst hätte Hesiod es gelernt und Pythagoras, ferner auch Xenophanes und Hekataios".

Meiner Ansicht nach hat aber dieses Fragment, in welchem Heraklit dem Xenophanes wohl ein „Vielwissen" zuschreibt, wenn er auch keine große Achtung vor diesem allein hat, mit einer Beeinflussung oder Nicht-Beeinflussung nichts zu thun. Das erwähnte Bruchstück bezeugt nur, dass Heraklit den Xenophanes wirklich gekannt hat. Übrigens will die absprechende Art, in der er von Xenophanes spricht, auch nicht viel sagen, wenigstens berechtigt sie zu keinen weiteren Schlüssen. Man ist ja seinen Lehrern nicht immer dankbar, umsoweniger, wenn ein Einfluss, z. B. indirect ist und man sich vielleicht selber dessen nicht bewusst ist.

Wenn nun Pfleiderer infolge dieses Ausspruches dem Xenophanes jeden Einfluss auf Heraklit absprechen will, so geht auch wieder Teichmüller zu weit, indem er die

[2]) Dr. Edmund Pfleiderer, „Was ist der Quellpunkt der Heraklitischen Philosophie," S. 20 ff.

Heraklitische Philosophie als eine Polemik gegen Xenophanes ansieht. Teichmüller[1]) meint nämlich, dass Heraklit im Gegensatz zu Xenophanes die Einheit annahm, welche die Vielheit in sich schließt. Aber Teichmüller irrt gewaltig, wenn er wie er es thut, diesen Gegensatz in causalem Sinne nimmt. „Wenn", darum sagt nun Teichmüller,[2]) „Xenophanes sagt: „Ganz sieht er, ganz denkt er, ganz hört er auch," so antwortet Heraklit: „Verknüpfe Ganzes und Nichtganzes, Zusammenstimmendes und Widerstreitendes, Consonierendes und Dissonierendes; aus Allem wird Eins und aus Einem Alles." Wir haben hier also," meint ferner Teichmüller, „was man bisher noch nie gemerkt hat, die deutlichste polemische Beziehung des Heraklit auf Xenophanes und es kann nicht fehlen, dass uns dadurch Heraklits Lehre in einem neuen Lichte erscheint und viel verständlicher wird." Ich kann darin gar keine polemische Beziehung erblicken, sondern nur die consequente und logische Weiterentwickelung seines Grundgedankens, dass eben aus Allem eins wird und aus Einem alles. Eine Polemik Heraklits Xenophanes gegenüber kann ich überhaupt nicht annehmen. Heraklit war viel zu sehr von dem Unverstand der anderen überzeugt, um sich zu einer Polemik überhaupt anregen zu lassen. Er sprach einfach seine Ansicht aus und nannte die anderen unvernünftig. Viel zu weit geht aber noch Teichmüller,[3]) wenn er sagt: „Heraklit aber kämpft mit Nennung des Namens gegen Xenophanes; wir dürfen und müssen also voraussetzen, dass ihm im wesentlichen die Lehre desselben bekannt war. Unter diesem Gesichtspunkte können wir nun vollkommen verstehen, wie Heraklit seinen Gedanken, dass alles fließt und nichts bleibt, der Xenophanischen Lehre entgegenstellte." Was Teichmüller ein Kämpfen mit Nennung des Namens nennt, ist aber in Wirklichkeit, wie schon gesagt, nur eine Bemerkung über

[1]) Gustav Teichmüller, „Neue Studien zur Geschichte der Begriffe," I. Heft, S. 126.

[2]) Gustav Teichmüller, ibid. I. Heft, S. 127.

[3]) Gustav Teichmüller, ibid. I. Heft, S. 123.

Xenophanes in geringschätzigem Tone. Dies ist aber doch noch kein Grund, dahinter eine Polemik zu wittern.

Was die angebliche Polemik Heraklits im Allgemeinen gegen die Eleaten betrifft, meint Pfleiderer mit Recht, dass ihm die chronologische Unmöglichkeit, Heraklit als eine Antithese zu den eigentlichen Eleaten abzuleiten und zu erklären, willkommen wäre, weil man sonst nicht umhin könnte, die Lehre vom Fluss und den Gegensätzen trotz aller Bedenken für den Ausgangspunkt seiner Philosophie zu halten.

Was Lasalle anbetrifft, der eine große Abhängigkeit Heraklits von dem Dictum des Anaximander von der „ἀδικία" des Einzelseins annimmt, wogegen sich Pfleiderer mit Recht wendet, würde ich, was Heraklit betrifft, Lasalle am liebsten mit Nietzsche entgegnen[1]): „Nicht die Bestrafung des Gewordenen schaute ich, sondern die Rechtfertigung des Werdens. Wo die Ungerechtigkeit waltet, da ist Willkür, Unordnung, Regellosigkeit, Widerspruch; wo aber das Gesetz und die Tochter des Zeus, die Dike, allein regiert, wie in dieser Welt, wie sollte da die Sphäre der Schuld, der Buße, der Verurtheilung und gleichsam die Richtstätte aller Verdammten sein?"

Und nun möchte ich mich noch gern gegen die Ansichten derjenigen wenden, die Heraklit zu einem Mysten, einem Jünger ägyptischer Priester und was noch alles machen möchten. Insoweit man auf dem Gebiete des griechischen Geistes, der griechischen Entwickelung und Cultur überhaupt fremde Einflüsse geltend machen will, d. h. insoweit es sich, um nochmals mit Nietzsche zu reden, auf das fruchtbare Lernen der Griechen bezieht, will ich ja nichts dagegen gesagt haben, aber ich bin entschieden dagegen, dass man dem Heraklit in dieser Beziehung eine Sonderstellung unter den anderen ionischen Philosophen einräumen will, sei es im allgemeinen in Bezug auf fremde Einflüsse, sei es in Bezug auf die griechischen Mysterien. Dazu ist, wie wir noch ferner sehen werden, gar kein Grund vorhanden.

[1]) Friedrich Nietzsche, „Heraklit," Bd. X, S. 27.

Teichmüller glaubt durch das Epigramm, welches uns Diog. Laert.[1]) überliefert, seine Ansichten in Bezug auf einen theologischen Einschlag bei Heraklit vollkommen bestätigt zu finden. Ich möchte nur bemerken, dass man auch unter μύστης, besonders in dem Sinne und Zusammenhange wie es das genannte Epigramm bringt, nur einen Eingeweihten, einen Kenner der Heraklitischen Philosophie nicht aber einen in die Mysterien Eingeweihten zu verstehen hat. Dann ist das Epigramm auch viel verständlicher, weil es sagen will, dass man den Heraklit wirklich studieren und nicht nur lesen muss, wenn man ihn verstehen soll.

Nach Teichmüller[2]), war dem Heraklit die Offenbarung eine Erkenntnisquelle, ferner zeige sich, wie er meint, eine durchgehende Übereinstimmung in der Weltauffassung zwischen ihm (Heraklit) und der ägyptischen Geheimlehre. Er führt mehrere, äußerst gesuchte Übereinstimmungen in den Grundgedanken der Lehren der Ägypter und der Heraklits an und sucht ihn so fast zum Vortragenden und Interpreten ägyptischer Priesterweisheit zu machen. „Kenntnis ägyptischer Denkweise ist bei Heraklit so gut wie thatsächlich festgestellt," meint Teichmüller,[3]) weil er kritisch auf Hekataios Rücksicht nehme und dieser sei in Ägypten gewesen. Dazu sei die ganze Entwickelung des Verkehrs der Hellenen mit Ägypten von Milet ausgegangen. Heraklit ägyptisiere auch durchaus, ohne seine Lehrer zu nennen.

Heraklit sei ferner, behauptet Teichmüller,[4]) von der Offenbarung beeinflusst, weil er der Familie der Priesterkönige entstamme. Darum habe er auch sein Werk im Tempel der

[1]) Diog. Laert. IX, 15:

μὴ ταχὺς Ἡρακλείτου ἐπ' ὀμφαλόν εἵλεε βίβλον
τοὐφεσίου· μάλα τον δύσβατος ἀτραπιτός
ὀρφνὴ καὶ σκότος ἐστὶν ἀλάμπετον· ἦν δὲ σε μύστης
εἰσάγάγῃ, φανεροῦ λαμπρότερ' ἠελίου.

[2]) Teichmüller, „Neue Studien zur Geschichte der Begriffe," II. Heft, S. 187.

[3]) Teichmüller, ibid. II. Heft, S. 106.

[4]) Teichmüller, ibid., II. Heft, S. 124 ff.

Artemis niedergelegt. Sein Buch habe sich ferner bei den Gnostikern großer Verehrung erfreut und endlich hätte Heraklit die Sibylle verherrlicht; diese Äußerung über die Sibylle habe aber den Wert einer ganzen Theorie, denn sie enthalte kurz die Grundzüge der Inspirationslehre.

Da nun, wie Teichmüller meint, niemand diese Stelle in Zweifel ziehe, so hätten wir darin ein festes Zeugnis für seine Anerkennung der Offenbarung und eine Bestätigung für den theologischen Charakter seiner Philosophie.

Dass nun Heraklit mehr als seine anderen ionischen Vorgänger auf dem Gebiete des Denkens von den Lehren der Ägypter oder der Orientalen überhaupt beeinflusst worden wäre, dem kann ich, wie gesagt, absolut nicht beistimmen. Schon mit dem Ausspruche „Die Leichen sind wegzuwerfen, mehr denn Mist" schlägt er doch der gesammten ägyptischen Lehre vor den Kopf, und dies wäre doch nicht denkbar, wenn er wirklich von den Lehren der Ägypter sogar direct, wie Teichmüller meint, beeinflusst worden wäre. Dass dieser Ausspruch in großem Widerspruch zur ägyptischen Lehre steht, gibt ja auch Teichmüller zu, indem er sagt[1]): „Die Leichen sind wegzuwerfen mehr als Dreck." „Dass dies in auffallendem Widerspruch steht zu den Gebräuchen der Ägypter, liegt auf der Hand, ebenso, dass es einen Anklang bietet an die Sitten der Perser. Allein eben darum ist es ein gewisses Indicium; denn eine solche Polemik konnte sich zwar auch gegen die griechischen Gebräuche richten, aber doch nur in sehr beschränktem Maße, da die Hellenen ja ihre Todten auch verbrannten oder begruben; sie passt aber, wenn sie nicht bloß gegen die Thränen der Hinterbliebenen oder die Kostspieligkeit der Leichenbestattung gerichtet ist, am vollständigsten auf die Gebräuche der Ägypter; denn diese allein conservierten ihre Todten, und das Conservieren und Wegwerfen bildet den eigentlichen Gegensatz .... Er hat ja auch nur, wenn wir alles Übrige vergleichen, sich durch die ägyptische Mythologie

[1]) Teichmüller, ibid. II. Heft, S. 236.

und Theologie oder durch den Sinn der griechischen Mysterien anregen lassen, um seine eigenen Gedanken über Gott und Welt auszubilden .... Es ist darum gar nicht zu verwundern, dass der Grieche Heraklit die ägyptischen Mumien verabscheute, während ihm doch zugleich die mystisch-pantheistische Vereinigung aller Götter und die Apotheose der Verstorbenen zusagte."

Ich möchte nun allerdings in diesem Ausspruche nicht einmal eine Polemik gegen ägyptische Sitte, vielmehr eine solche gegen griechische Gebräuche, nach welchen auch doch mit den Todten viel Aufhebens gemacht wurde, erblicken. Das „Wegwerfen" in dem genannten Fragmente scheint sich mir sogar direct auf die feierliche Leichenbestattung zu beziehen. Ferner ist ja dieser Ausspruch eine consequente Folgerung aus seiner Denkungsweise: alles, was nicht des Feuers theilhaftig ist, ist wertlos, daher auch die Todten, weil das Leben = Wärme = Feuer sie verlassen hat. Und wenn dieser Ausspruch nun seiner Denkungsart entspricht, den ägyptischen Lehren aber nicht, so ist seine Lehre eben von der ägyptischen grundverschieden und von einer Übereinstimmung kann also da nicht im entferntesten die Rede sein. Ebenso verhält es sich auch mit der Ansicht Teichmüllers von dem Einflusse der Offenbarungslehre auf Heraklit. Dass dieser aus der Familie der Priesterkönige stammt, ist noch kein Grund, auf derartige Einflüsse zu schließen. Erstens hat er ja die Würde und das Amt eines Priesterkönigs abgelehnt, und dann, wenn man auch etwas besser als andere kennt, muss man sich noch nicht davon beeinflussen lassen. Das Gegentheil anzunehmen, besonders bei Heraklit, der mit einer so großen Geringschätzung von den religiösen Gebräuchen im allgemeinen und den Mysterien im besonderen spricht, wäre nicht nur wahrscheinlicher, sondern auch zutreffender. Dass er sein Buch im Tempel der Artemis niedergelegt hat, will auch nicht viel sagen, d. h. wenigstens nicht in dem Sinne, wie es Teichmüller und Pfleiderer nehmen. Ein Tempel galt ja den Griechen als ein guter und sicherer Aufbewahrungsort, und Heraklit

wollte sein Buch einfach künftigen Zeiten und Menschen aufbewahren und es vor allem nur wenigen von seinen Mitmenschen zugänglich machen. Auch dass sein Buch in der Zeit der Gnostiker sich einer großen Verehrung erfreut hat, kann doch nur für die Anziehungskraft, die der geistreiche Ephesier auch auf diese ausübte, sprechen. Es muss noch nicht einmal dafür sprechen, dass die Gnostiker ihn überhaupt verstanden haben. Auch in dem Fragmente über die Sibylle kann ich nicht mit Teichmüller den Wert einer anderen, als höchstens den einer psychologischen Theorie erblicken. Ich fasse es daher viel harmloser auf und sehe darin nur eine Äußerung über die Redeweise der Sibylle und wie Heraklit meint, ihre aus dieser entspringenden Macht und Wirkungskraft, weiterhin aber auch einen Vergleich mit seiner eigenen Ausdrucksform.

Wenn Teichmüller den Heraklit zu einem Jünger ägyptischer Priester machen möchte, so ist Pfleiderer viel bescheidener, da er in Heraklit nur einen griechischen Mystiker sieht. Pfleiderer stützt sich, indem er „die religiöse Mysterienidee als Anstoß und leitenden Ausgangspunkt der heraklitischen Philosophie hinstellt", fast nur auf dieselben angeblich psychologischen Beweise wie Teichmüller, dass nämlich Heraklit aus einem Priestergeschlecht stamme, sein Buch im Tempel der Artemis deponiert habe (also wäre es, wie Pfleiderer schließt, für Priester = Gesinnungsgenossen von Heraklit bestimmt gewesen und nennt Heraklit deshalb einen religionsphilosophischen Metaphysiker). Ferner führt Pfleiderer[1]) noch folgende Begründung für seine Annahme an: „Zum zweiten glaube ich", sagt er, „für meine abweichende Erklärung Heraklits, den indirecten oder rückwärts bestätigenden Beweis schon jetzt aus dem schroffen Widerspruch führen zu können, in welchem sich der Ephesier mit der vulgären Weltauffassung der Menge befindet und den wir bald im Detail kennen lernen werden. Denn offenbar hat ein so hartes und unbedingtes Absprechen des Philosophen über die übliche Anschauungs-

[1]) Pfleiderer, „Die Philosophie des Heraklit von Ephesus," S. 13.

weise nur dann Sinn und Berechtigung, wenn zwischen dieser und seiner eigenen Generalüberzeugung ein specifischer und nicht etwa bloß ein mäßig gradueller Unterschied besteht. Genau das letztere aber wäre der Fall, wenn wir annehmen wollten, dass zwischen Heraklit und der Alltagsmeinung oder Stimmung, respective Sinnenanschauung, was hier aufs gleiche hinauskommt, den Hauptdifferenzpunkt eben seine Lehre vom allgemeinen Fluss oder von den Gegensätzen, jedenfalls nach ihrer bloß negativen Seite, gebildet habe. Mag die Menge immerhin nicht zum allgemeinen Fluss vordringen und die Allherrschaft des Gegensatzes noch nicht erfassen; bis zu einem hohen Grade sind ihr diese beiden Momente von den ältesten Zeiten her dennoch recht wohl bekannt und äußerst geläufig. Wann klagte sie z. B. nicht über die vielen Widerwärtigkeiten, Anstöße und Gegensätze, denen alles in der Welt als seinen Feinden begegne? Oder seufzt sie nicht allerorts und so alt sie ist über die Flüchtigkeit und Vergänglichkeit, über den beständigen Wechsel und die fortwährende Veränderung aller Dinge?

Schon den bloßen Sinnen präsentiert sich ja, wie jeder weiß, nur das Allerwenigste in scheinbarer Starrheit und Constanz, wie etwa die Steine, Berge und einiges mehr; nicht aber das ewig bewegte Meer und die Flüsse, welche ihm rastlos zuströmen, nicht die ziehenden und fliehenden Wolken, nicht das ganze Gebiet des organischen Lebens mit seinem Geborenwerden, Wachsen und Sterben — ein Gebiet, dass dem natürlichen Interesse vornehmlich ins Auge fällt. Es ist rein unmöglich, dass diese Sachlage und das darauf gegründete Weltgefühl der Masse einzig unserem Heraklit unbekannt gewesen sei und er also das Schauspiel eines Kampfes gegen Windmühlen aufgeführt habe, indem er als Vertreter des allgemeinen Flusses und Gegensatzes gegen die wenigstens hierin so ähnlich denkende Menge aufs schroffste aufgetreten wäre."

Ich möchte mich nicht gern in eine weite Polemik gegen Pfleiderer einlassen. Es ist vor allem meiner Ansicht nach unrichtig, dass alles der Sinnenwelt im Wandel begriffen erscheint. Im Wechsel begriffen erscheinen erst die Dinge dem

reflectierenden Bewusstsein und nicht den Sinnen. Doch abgesehen davon bestand zwischen der Ansicht Heraklits und der der Menge ein großer und tiefer Gegensatz, ein viel größerer noch, als wenn man ihn zu einem Mystiker machte würde. Ich möchte mit Zeller sagen, dass sich die Heraklitische Philosophie ebenso wie die Eleatische in ausgesprochenem Gegensatz zu der gewöhnlichen Denkweise entwickelt hat. Und worin hauptsächlich dieser Gegensatz bestand, das will ich Heraklit allein sagen lassen, als seinen besten Gewährsmann.

So hat die Menge, nach Heraklit, kein Verständnis dafür, wie nothwendig der Streit und überhaupt das scheinbar Böse für eine echte und schöne Harmonie ist.

So Fr. 62: „Man soll aber wissen, dass der Krieg das Gemeinsame ist und das Recht der Streit, und dass alles durch Streit und Nothwendigkeit zum Leben kommt."

Ferner Fr. 45: „Sie verstehen nicht, wie das auseinander Strebende ineinander geht: gegenstrebige Vereinigung wie beim Bogen und der Leier."

Sie glaubt an ein absolut Böses. Ein solches gibt es aber in der Natur nicht. Denn:

Fr. 61: „Bei Gott ist alles schön, gut und gerecht; die Menschen aber halten einiges für gerecht, anderes für ungerecht."

Die Menge ist auch nicht genug vorsichtig in der Wahl ihrer Lehrer. So:

Fr. 35: „Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Sie sind überzeugt, er weiß am meisten, er, der doch Tag und Nacht nicht kannte. Ist ja doch eins." Und:

Fr. 111: „Denn was ist ihr Sinn und Verstand. Straßensängern glauben sie und zum Lehrer haben sie den Pöbel. Denn sie wissen nicht, dass die meisten schlecht und nur wenige gut sind. Eins gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen: den Ruhm, den ewigen, den vergänglichen Dingen. Die meisten freilich liegen da vollgefressen wie das liebe Vieh."

Sie hat ferner kein richtiges Verständnis für Welt und Leben.

Selbst (Fr. 93) „mit dem Gesetz (oder Vernunft), mit dem sie doch am meisten beständig zu verkehren haben, dem Lenker des Alls, entzweien sie sich, und die Dinge, auf die sie täglich stoßen, erscheinen ihnen fremd.“ Denn:

Fr. 19: „Eins ist die Weisheit zu erkennen, als welche alles und jedes zu lenken weiß.“

Sie weiß aber gar nicht, dass:

Fr. 28: „Das Weltall lenkt der Blitz“ (Feuer).

Wie unvernünftig ist aber die Menge erst in der Art ihrer Götterverehrung:

Fr. 126: „Und sie beten auch zu diesen Götterbildern, wie wenn einer mit Gebäuden Zwiesprache pflegen wollte. Sie kennen eben die Götter und Heroen nicht nach ihrem wahren Wesen.“

Ferner Fr. 130: „Thöricht suchen sie Reinigung von Blutschuld, indem sie sich mit Blut besudeln, wie wenn einer, der in Koth getreten, sich mit Koth abwaschen wollte.“ Und:

Fr. 125: „Denn in unheiliger Weise findet die Einführung in die Mysterien statt, wie sie bei den Leuten im Schwange sind.“

U. s. w.

Wie Teichmüller führt auch Pfleiderer endlich die besondere Vorliebe und lebhafte Beschäftigung der christlichen Schriftsteller und namentlich der Gnostiker mit Heraklit ins Treffen, wenn er auch zugibt, dass diese Zeugnisse theils durch ihre Unbestimmtheit, theils durch die Inferiorität ihrer Träger oder durch völlige Anonymität wenig Wert und Gewicht zu haben scheinen. Ferner gibt er auch zu, dass sich Heraklit gegen den öffentlichen polytheistischen Cultus schroff ausspricht. „Nach der Auffassung der meisten“, sagt nämlich Pfleiderer,[1]) „spricht sich Heraklit mit der gleichen Schärfe auch gegen die zweite Seite der hellenischen Gesammtreligion, das Mysterienwesen, aus. Und es ist ja wahr, dass er mit den „Nacht-

[2]) Pfleiderer, „Was ist der Quellpunkt der Heraklitischen Philosophie?“ S. 32.

schwärmern, Magiern, Bacchen, Bacchantinnen, Mysten“ schwer ins Gericht geht oder nach der Redeweise wenigstens des berichtenden Clemens ihnen mit dem höllischen Feuer droht. Jedenfalls aber klagt er authentisch, dass „die bei den Menschen geltenden Mysterien“ unheilig begangen werden. Indessen scheint mir schon dieses letztere Dictum auf den Hauptpunkt hinzudeuten, um den es sich für das richtige Verständnis der hiermit angeregten, wichtigen Frage handelt. Ich meine die Unterscheidung zwischen dem Werte, welchen jene Cultusweise und ihr Ideenkreis an sich hat, und der schweren Ausartung zu dem groben Missbrauch, den die Menge damit treibt. Corruptio optimi, pessima. Wenn Anderes dafür spräche, so wäre doch dem scharfen Tadel gegen die empirische Wirklichkeit, wie ihn wesentlich das vorletzte Fragment enthält, eine tiefinnere Sympathie unseres Ephesiers für den Sinn der Mysterien gewiss noch keineswegs ausgeschlossen.“

Daraus nun, dass noch, wie Pfleiderer meint, es „keineswegs ausgeschlossen“ ist, dass Heraklit eine „tiefinnere Sympathie für den Sinn der Mysterien“ haben konnte, darf man aber nicht, wie er es thut,[1]) schließen, dass die Mysterien den Ausgangspunkt für Heraklits Philosophie gebildet haben.

[1]) Pfleiderer, „Was ist der Quellpunkt der Heraklitischen Philosophie?“ S. 28: „Wenn wir hiernach glauben, für das innerste Verständnis Heraklits auf Religionsanschauungen als den anstoßgebenden Factor recurrieren zu müssen, so ist es gewiss interessant und nicht unbedeutsam, dass schon das Alterthum mehrfach denselben Totaleindruck von seiner Lehre bekommen zu haben nicht bloß scheint, sondern offen bekennt.“ Und S. 35: „Dasjenige, worin des Ephesiers Speculation in letzter Instanz wurzelte, kann in der That nicht wohl etwas anderes sein, als gerade das kernhafte Anschauungs- und Gedankengebiet der Mysterien, dieser zweiten hochwichtigen Seite des griechischen Religionslebens. Mit verschiedenen orientalischen Religionsformen, sei es genetisch, sei es auch nur sachlich nahe verwandt, haben jene den oben geforderten Charakter der Naturreligion bekanntlich in weit höherem Grade conserviert, als der poetische Polytheismus mit seiner Humanisierung und Politisierung der Göttergestalten. Und dorthin weisen wirklich alle die sprachlichen wie sachlichen Züge, in welchen der unbefangene Eindruck schon längst die eigenthümlich theologisierende Färbung Heraklits erkannt hat. Ganz in

So Pfleiderer. Schuster vermuthet wieder hauptsächlich persische Einflüsse in der Heraklitischen Philosophie.

Er meint[1]): „Und zwar sind es die Medo-Perser, welche, nach allem zu urtheilen, auf ihn von Einfluss gewesen sein mussten, wenn überhaupt ein solcher von nichtgriechischer Seite stattfand. An sich wäre dies nun gar kein Ding der Unmöglichkeit oder auch nur der Unwahrscheinlichkeit. Denn die Zeit Heraklits fällt fast genau zusammen mit der Dauer der ersten persischen Herrschaft über Ephesus vom Jahre 545—479, und bei der binnenländischen Richtung, welche gerade diese Stadt gegenüber den anderen Staaten der ionischen Küste, wie Milet, Samos, Phokaea charakterisierte, wäre es nicht undenkbar, dass neben der politischen auch eine geistige Abhängigkeit von den Fremden platzgegriffen hätte."

Ferner sagt Schuster: „Aber ich schließe hieraus doch nur, dass es möglich ist, dass Heraklit persische Bestandtheile in seine Philosopie aufnahm." Auf Schusters Hypothesen möchte ich auch nicht gern weiter eingehen, weil es meiner Ansicht nach ganz überflüssig ist, etwas zu widerlegen, das so aus der Luft gegriffen ist, wie diese Vermuthung Schusters.

Mit Recht spricht dagegen Schuster von dem Einflusse Anaximanders auf Heraklit und sucht diesen durch Beibringung von scheinbar parallelen Stellen zu beweisen. Ich möchte aber doch nur von einem indirecten Einflusse Anaximanders auf Heraklit sprechen. In dem Grundgedanken schließe ich mich aber Lassalle[2]) an und sage mit ihm:

diesem Sinne ist das merkwürdige Epigramm auf denselben gehalten, das uns Diog. Laert. IX, 16, wenn auch ohne Nennung des Autors, überliefert und welches sagt: „Nimm nicht schnell des Ephesiers Heraklit Buch zur Hand; gar unwegsam ist es Dir, Nacht und schweres Dunkel. Wenn Dich aber ein Myste einführt, ist es heller als die strahlende Sonne." Über dieses Epigramm habe ich an anderer Stelle bereits gesprochen.

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 4.

[2]) Ferdinand Lassalle, „Die Philosophie des Herakleitos des Dunklen von Ephesos," I. Bd., S. 16.

„Nicht abgeleugnet werden kann die hohe innere Selbstständigkeit des Heraklitischen Systems! Er (Heraklit) ist im höchsten Sinne des Wortes Erfinder, weil ihm ein neuer, vor ihm noch nicht dagewesener Gedanke aufgegangen ist: die begriffene Idee des Werdens, die processierende Einheit des sich Entgegengesetzten. Er ist darum so sehr Erfinder, dass mit ihm der philosophierende, ja in jedem Sinne des Wortes der welthistorische Geist überhaupt auf eine wesentlich neue Stufe rückt." Und ferner, „um aber diesen seinen speculativen Begriff darzustellen, gebraucht er als Material die Dogmen persischer, ägyptischer und orphischer Religionslehre. Sie sind bei ihm nur die sinnliche Form, in die er den ihm eigenthümlichen speculativen Inhalt hüllt u. s. w." „Diese[1]) bisher noch niemals beachtete, wohl aber schon der Grund von mancher Verwirrung gewesene identische Vielheit von Namen, in denen Heraklit sein Princip ausspricht, ist der erste Zug, der als ihm ganz eigenthümlich und für ihn durchaus charakteristisch festgehalten werden muss . . . . . „Was[2]) Heraklit dagegen aus dem Reich des religiösen Glaubens entlehnt, sind meist nur Namen, und man könnte sie darum eher als symbolische Darstellung bezeichnen."

Ausgangspunkt der Philosophie des Heraklit.

Ich möchte mit Teichmüller sagen: „Heraklit war kein Naturforscher", aber nur keiner in unserem Sinne. Und so darf man nicht, wenn man seine Philosophie überhaupt verstehen will,[3]) wie manche unserer Gelehrten es thun, daran vergessen, dass Heraklit ein äußerst naiver Naturbeobachter war.

[1]) Ferdinand Lassalle, „Die Philosophie des Herakleitos des Dunklen von Ephesos," I. Bd., S. 17.

[2]) Lassalle, ibid., S. 20.

[3]) Gustav Teichmüller („Neue Studien zur Geschichte der Begriffe," I. Heft, S. 61) bemerkt treffend: „Ich glaube darum, dass wir die beste und zuverlässigste Erklärung unseren eigenen Sinnen entnehmen müssen, wenn wir die Alten, sofern sie über Naturerscheinungen sprechen, verstehen wollen."

Deshalb sind auch oft diese wenn auch nur scheinbaren Widersprüche in seiner Philosophie vorhanden, weil seine Naturbeobachtung viel zu naiv für seinen speculativen Kopf war.

Den Ausgangspunkt seiner Philosophie bildet daher meiner Ansicht nach in erster Reihe eben diese naive Naturanschauung und im Zusammenhang damit jene geistreiche und tiefsinnige Speculation, die uns oft fast stutzig macht und uns verleitet, bei ihm mehr naturwissenschaftliche Kenntnisse vorauszusetzen, als es für ihn zutreffend ist, und ihn mit modernen Maßstäben zu messen.

Heraklit sah in der Natur Wärme und Leben innig miteinander verbunden. Er sah ferner, dass unsere wichtigsten Weltkörper feuriger Natur und wärmespendend sind. Er sah auch die große Bedeutung, welche die Wärme für die Erde, ihre Erzeugnisse und Bewohner hat. Welchen großen Eindruck vermag z. B. die Thatsache allein auf eine naive Naturanschauung hervorzubringen, dass so vieles verbrennbar ist, dass wo keine Wärme auch kein Leben vorhanden ist und dass allein das Fehlen unseres größten feurigen Weltkörpers, der Sonne, Nacht bewirkt. Was Wunder also, wenn er in seiner Philosophie dem Feuer diese äußerst wichtige Stellung einräumt und wenn er es sogar mit dem Weltschöpfer, mit Gott, identificiert? So wenn er aus ihm alles entstehen und sich wieder in dasselbe zurückverwandeln lässt? Nicht, weil das Feuer das Beweglichste ist, nahm er es zu seinem Weltprincip, nein! sondern nur, weil ihm das Feuer das Weltprincip ist, deshalb ist alles in ewiger Bewegung und ewiger Wechsel begriffen, deshalb fließt alles.

Heraklit sah auch die große Gesetzmäßigkeit, die sich z. B. im Lauf der Gestirne dieser feurigen Massen offenbart, es kann also nicht überraschen, wenn er daher dem Feuer Vernunft zuschreibt, Gesetzmäßigkeit und ordnende Kraft. Sein speculativer Sinn führt ihn noch zu weiteren Beobachtungen und Erkenntnissen. Er sah, wie relativ alles Gut und Übel ist, wie alles leicht in sein Gegentheil umschlägt. Heraklit war der erste Philosoph, der den großen Gedanken aussprach, dass

es in der Natur nichts Böses gibt. Schon durch diesen Gedanken allein hat sich Heraklit in der Geschichte der Denker ein ewiges, großes, unvergessliches Denkmal gesetzt. Ja, das Übel wird ihm als Förderungsmittel des Guten zu etwas Heilsamem, zu etwas Nothwendigem, zur Würze des Lebens. Dem geistvollen Ephesier ist auch als erstem der große Gedanke des Kampfes ums Dasein aufgegangen. Der Krieg ordnet die Gesellschaft, er ist gleichsam die unsichtbare Harmonie, die alles durchtönt.

Aber ein wie geistvoller und großer Denker Heraklit auch sei, darf man, wie gesagt, doch nicht daran vergessen, dass zu seiner Zeit eine andere als naive Naturbeobachtung eben nicht möglich war. Auf Grund dieser bildet das Feuer den eigentlichen Ausgangspunkt seiner Philosophie, und ich schließe mich insofern Pfleiderer an, als er sich mit Recht gegen die Annahme wendet, als ob die Lehre vom Fluss und dem ewigen Processe des Werdens den Ausgangspunkt der Heraklitischen Philosophie bilde. Die Ansicht von Gomperz, welcher in der Heraklitischen Philosophie fünf Hauptlehren (1. Fluss der Dinge, 2. Urfeuer, 3. Weltgesetz, 4. Relativität der Eigenschaften, 5 Coexistenz der Gegensätze) sieht, entspricht mir wohl am meisten. Allerdings würde ich sagen: I. Urfeuer: 1. Logos, 2. Weltgesetz, II. Relativität der Eigenschaften, III. Coexistenz der Gegensätze, IV. Fluss der Dinge.

Teichmüller will drei Lehrsätze aus der Heraklitischen Philosophie ableiten. „Es ist richtig," meint er,[1]) drei „durchaus verschiedene Lehrsätze bei Heraklit zu unterscheiden:

I. Alle Entstehung ist an einen Streit geknüpft.

II. Jedes Entgegengesetzte kann sich durch sein Entgegengesetztes erhalten.

III. Abwechselnde Herrschaft des einen oder des anderen Gegensatzes."

Dies ist zwar von Teichmüller äußerst geistreich gesagt, aber es macht auf mich einen sehr gekünstelten und unnatür-

[1]) Teichmüller, „Neue Studien zur Geschichte der Begriffe," I. Heft, S. 130.

lichen Eindruck, wie auch die Thatsache, dass er den Heraklit am liebsten, wie er meint,[1]) als prophetische Autorität und nicht als Gelehrten oder Naturforscher betrachten möchte. Treffend bemerkt dagegen Teichmüller[2]): „Die Alten waren keine Metaphysiker von Haus aus, sondern sie waren zuerst und vor allem Naturforscher. Alle ihre Behauptungen ziehe ich also aus der Beobachtung dieser wirklichen Sinnenwelt, an deren Existenz sie ohneweiters glaubten. Die metaphysischen Sätze gelten mir deshalb nur als die letzten Ausläufer der beobachtenden Thatsachen. Darum verstehe ich unter dem Feuer des Heraklit das wirkliche Feuer, das man sieht und prasseln hört und riecht und dessen Hitze man fühlt und versuche die Prädicate, die er von ihm aussagt, aus seiner Auffassung der Natur zu erklären."

Wenn Schuster in Heraklit, wie er meint,[3]) „auch den wahrhaften φυσικός retten will" und, wie er mit Recht sagt, Heraklit es auch sein musste, wenn er nicht einen ganz unerklärlichen Sprung aus der Reihe der vorangehenden altionischen Physiologen gethan hätte . . .", so kann ich mich doch nicht mit seiner Ansicht befreunden, wenn er meint, dass Heraklit im Gegensatz und als Neuerer zu den genannten alten Physiologen die Frage nach der Art der durchziehenden Bewegung aufwirft.[4])

[1]) Teichmüller, ibid., II. Heft, S. 247: „Es hat sich uns gezeigt, dass Heraklit in nächster Beziehung zum ephesischen Heiligthume stand und mehr als religiöse oder prophetische Autorität denn als Gelehrter und Naturforscher zu betrachten ist. Wir sahen, dass er die Hauptwahrheiten der Mysterien erklärt und vertritt und dass diese auf Ägypten hinweisen, wo sie durch das Todtenbuch eine ausreichende Deutung finden. Wir sahen ferner, dass im sechsten Jahrhundert vor Christo überall bei den Weisen Griechenlands sich ägyptische Einflüsse geltend machen." Und S. 246: „Man könnte hiernach wohl sagen, dass der wesentliche Inhalt der Heraklitischen Idee bei den Ägyptern zu finden sei" u. s. w.

[2]) Teichmüller, „Neue Studien zur Geschichte der Begriffe," I. Heft, S. 119.

[3]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 278.

[4]) Schuster, ibid., S. 278: Denn wenn seine Vorgänger nur immer fragten, aus welchem Stoff ursprünglich die Welt entstanden sei, so wirft er (Heraklit) nun die Frage aus, welcher Art die sie durchziehende Bewegung sein müsse, damit sie ein schönes Ganze bilde."

Denn wie seine Vorgänger, fragte ja, wie oben bemerkt, auch Heraklit zuerst, „woraus ist alles entstanden." Er thut es nur in einer neuen und originellen Weise und gelangt in folge seiner feineren Beobachtungsgabe und geistreicheren Speculation auch zu geistreicheren und tiefsinnigeren Schlüssen als seine Vorgänger.

Auch Lassalle würde Heraklit besser verstanden haben, wenn er ihn weniger einseitig aufgefasst hätte. Die processierende Einheit von Sein und Nichtsein, die er immer in der Philosophie Heraklits sieht, kann, wie Lassalle meint, nie den Ausgangspunkt dieser gebildet haben, sie bildet vielmehr nur den Inhalt der mehr geistreichen als richtigen Interpretation Lassalles.

Und nun will ich es versuchen, so gut es geht, und soweit meine unmaßgebliche Ansicht reicht, mich mit der Philosophie des Heraklit, d. h. mit den auf uns gekommenen Bruchstücke seines Buches zu beschäftigen.

I. THEIL.

Motto:

Und umzuschaffen das Geschaffene,
Damit sich nichts zum Starren waffne,
Wirkt ewiges, lebendiges Thun.
Und was nicht war, nun will es werden,
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden,
In keinem Falle darf es ruhn.
Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln,
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ewige regt sich fort in Allem:
Denn Alles muss in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will.
(Goethe, „Eins und Alles.“)

I. Das Feuer.

Aussprüche Heraklits über das Feuer sind uns so viele erhalten, dass es gar keinem Zweifel unterliegen kann, was er darüber dachte. Fast könnte man aus den darauf bezüglichen Fragmenten einen Abschnitt wieder herstellen, ein solch logischer Zusammenhang besteht unter denselben. So:

Fr. 20: „Diese eine Ordnung aller Dinge (=Welt) hat keiner der Götter und keiner der Menschen gemacht, sondern sie war von Ewigkeit her, sie ist und wird sein — ewig — lebendes Feuer, das sich nach Massen entzündet und nach Massen verlischt."[1])

Denn Fr. 28: „Alles steuert der Blitz" (das Feuer)[2]). Ja Fr. 26:„ Alles wird das heranrückende Feuer sichten und ergreifen." Fr. 27: „Wie kann denn einer verborgen bleiben vor dem, was nimmer untergeht." Das Feuer, könnte man mit Heraklit sagen, ist ja das allein Weise, die Gottheit, kurz das, was die Griechen unter Zeus verstehen. Fr. 65: „Eins, das allein Weise, will nicht und will doch auch wieder mit dem Namen des Zeus benannt werden" (weil es die alles beherrschende Gottheit ist und alles Leben bewirkt).[3])

[1]) Ich gebe die Übersetzung dieses Bruchstückes nach Gomperz. Nach Schuster („Heraklit von Ephesus," S. 197) lautet es: „Die (eine) Welt, die alles in sich befasst, (die neben sich weder für andere Welten noch für einen Schöpfer Raum hat); hat weder einer der Götter, noch einer von den Menschen geschaffen, sondern sie war immer, ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, das eine bestimmte Zeit auflodert und eine bestimmte Zeit wieder verlöscht."

[2]) Nach Schuster („Heraklit von Ephesus," S. 189): „aber das All hat der Blitz am Griffe" — denn Fr. 26: „alles wird das Feuer, wenn es darüber kommt, sichten und bestrafen."

[3]) Gomperz, „Griechische Denker." S. 53, sagt treffend: „Nicht nur der unablässig rauschende Born des Entstehens und Vergehens ist

Fr. 22: „In Feuer verwandelt sich alles, und Feuer in alles, wie Geld in Ware umgesetzt wird und Ware in Geld."

Denn Fr. 83: „sich wandelnd ruht es aus." Fr. 82: „Es ist (ja auch) ermattend denselben Herren zu frohnen und zu dienen" (d. h. es ist ermüdend, immer dasselbe zu bleiben, während die Abwechslung nur stärkt und ergötzt.)

So Fr. 39: „wird das Kalte warm, Warmes kalt, Nasses trocken, Dürres feucht."

Fr. 21: Des Feuers Wandlungen sind, erstens Meer, die Hälfte davon wird zu Erde, die andere wieder zu Glutwind".[1])

---

das Urprincip unseres Dichter-Denkers, nicht nur göttlich heißt es ihm, wie es ja auch seinen Vorgängern geheißen hat; es gilt ihm zugleich als der Träger der Weltintelligenz, als die bewusst gewordene Norm alles Daseins, die „Zeus nicht genannt sein will", weil es kein individuell persönliches Wesen ist, und welches doch „so genannt sein will", weil es das oberste Welt- und zumal weil es das höchste Lebensprincip ist (man denke an griechisch Zen = leben und die entsprechende Namensform des Zeus).

[1]) Ich glaube nichts Besseres thun zu können, als in Bezug auf dieses Fragment die schöne Interpretation Gomperz's anzuführen, („Griechische Denker," S. 53): „In einem kleineren und in einem größeren Kreislaufe ließ er (Heraklit) das Urfeuer zu den anderen und niedrigeren Stoffgestalten herabsinken und aus diesen in denselben Bahnen — denn „der Weg nach oben und unten ist einer" — zu seiner Urgestalt emporsteigen. Das Feuer wandelt sich in Wasser um, und dieses kehrt zur Hälfte unmittelbar als „Feuerhauch" zur Himmelshöhe zurück, zur Hälfte wandelt es sich in Erde um, welche wieder zu Wasser und auf diesem Wege schließlich zu Feuer wird. Als die diesen Kreislauf vermittelnden Vorgänge dürfen wir die Processe der Verdunstung, der Schmelzung, des Erstarrens betrachten und müssen uns erinnern, dass auch die Löschung eines Feuerbrandes durch Wasser der naiven Physik Heraklits als Umwandlung gelten konnte."

Teichmüller („N. St. z. G. d. B.," I. Heft, S. 55) dagegen meint: „Die einfachste Auslegung ist aber offenbar, dass in dem Meere die Gegensätze von Feuerluft und Erde als zwei feindliche Hälften zur Einheit harmonisch gebunden sind und sich daher immer aus dem Meere wieder ausscheiden. Wie sich daher einst die Erde aus dem Meere niedergeschlagen hat, so geht dieser Process im kleinen auch noch immerwährend vor sich, wie anderseits die Erde durch Vereinigung mit Feuerluft wieder zu Wasser wird. Der Austausch der Gegensätze ist aber ein

Fr. 23: Es zerfließt das Meer (nämlich infolge der sichtenden Kraft des Feuers; denn die andere Hälfte wird ja wieder zu Gluthauch) und erhält sein Maß (nämlich in der neuen Gestalt als Erde) nach demselben Gesetz, wie es galt, ehedem es Erde ward (d. h. als Erde wird es von demselben Gesetz oder Vernunft beherrscht wie als Wasser, mit anderen Worten, es ist alles demselben Weltgesetz unterworfen, dürfte Heraklit damit meiner Ansicht nach gemeint haben).[1])

Sogar an der Sonne sieht man, wie wohlthätig das Feuer ist. Denn Fr. 31: „Gäbe es keine Sonne, trotz der übrigen Gestirne wäre es Nacht." (Die Sonne hier natürlich als größte Feueranhäufung gedacht.) Ferner Fr. 34: „Die Sonne als Wächterin des Jahreslaufes bringt die Veränderungen zum Vorschein und die Horen, die alles bringen." Aus all' den Bruchstücken geht nun meiner Ansicht nach genug deutlich hervor, dass vor allem dem Heraklit das materielle Feuer der Ausgangspunkt seiner Philosophie war und sich gleichsam wie ein rother Faden durch diese hinzieht.

Und nun möchte ich über das Heraklitische Feuer noch einige moderne Forscher sprechen lassen.

Teichmüller[2]) sagt: „Warum nahm Heraklit das Feuer als Princip? Es scheint mir aber augenblicklich die Lösung

---

fortwährender, ohne dass es im mindesten nöthig wäre, die ganze Erde oder auch nur die Hälfte derselben diesem Process täglich zu unterwerfen; solche Abenteuerlichkeiten sind nicht indiciert."

[1]) Nach Schuster („Heraklit von Ephesus," S. 129) lautet dieses Fragment: „Das Meer ergießt sich und nimmt sein Maß ein im selben Umfange, wie damals als noch keine Erde war." Was Schuster darunter versteht, ist mir unklar. Lassalle wieder („Die Philosophie des Herakleitos des Dunklen . . . .", II. Bd., S. 63) meint: „Um aber unsere Meinung über die Stelle vorzutragen, so ist der Text des Clemens krank, die richtige Lesart uns aber noch von Eusebius Praep., Bd. XIII, c. 13, p. 676 ed. Par. aufbewahrt, wo der Schlussatz des quaest. Fragmentes lautet: „— λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι" und wornach dies ganze Fragment also zu übersetzen ist: das Meer wird ausgegossen und gemessen nach demselben Logos, welcher zuerst war, ehe es (selbst) noch war."

[2]) Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.," I. Heft, S. 136.

der Frage gefunden, wenn man sich an den Gegensatz von Actus und Potenz erinnert, der, wie ich zu zeigen versuchte, in Metaphern von Heraklit bedeutsam ausgedrückt ist. Denn, wenn alle übrigen Verwandlungsformen der Natur (φύσις) nur die Potenz, die Verborgenheit oder der Versteck des Feuers sind: so offenbart sich der Actus im Feuer und das Feuer ist deshalb der Bedeutung oder dem Wesen nach das Princip. Eine andere und einfachere Auflösung der Frage kann ich nicht finden und halte dies für völlig ausreichend."

Pfleiderer[1]) meint, dass er schließlich nichts dagegen habe, mit Aristoteles das Heraklitische Feuer ruhig als eine Art von Urstoff oder mindestens als reales Substrat anzusehen, aber wenn er es auch als Sache betrachtet und es ihm nicht nur Bild und Symbol wäre, so möchte er es anderseits doch nicht als Hauptsache nehmen. „Warum," sagt Pfleiderer,[2]) „hat aber endlich Heraklit das Feuer in obiger Rolle überhaupt zum Princip seiner realeren Welterklärung gewählt? Die Beantwortung dieser Frage will mir in keiner bisherigen Darstellung wirklich genügen."

Vor allem, meint Pfleiderer[3]) treffend, wäre das Feuer congruent mit Heraklits Fundamentalidee des Lebens und der unverwüstlichen Lebenskraft, was wohl nach ihm an tieferen und volleren Sinn jene Hauptformel von dem πῦρ ἀείζωον enthält. Man möge in dieser Hinsicht an des Feuers astronomische und theologische Rolle als Sonne, welche Licht und Wärme und damit Leben spendet, denken. Dasselbe zeige sich ja auch im engeren Bezirk als organische Lebenswärme. Nicht minder stimme ferner das Feuer mit dem zweiten Heraklitischen Gedanken des Gegensatzes. Er erinnert auch wegen des letzten Ursprungs dieser Speculationen an den astronomischen Wechsel von Sonnenaufgang und Untergang, überhaupt vom Entzünden der siderischen Lichter und Verlöschen der

[1]) Dr. Edmund Pfleiderer, „Die Ph. d. H.," S. 122.
[2]) Pfleiderer, ibid., S. 127.
[3]) Pfleiderer, ibid., S. 128 ff.

selben, oder ebenso im weiteren Spielraum an die Periodicität der Jahreszeiten. Auch Aristoteles mache ja auf eine Eigenthümlichkeit des Feuers aufmerksam, die es schon für die ganz gewöhnliche Anschauung besitze, und um deren willen es von den Ägyptern sogar zu einer Art von Thier hypostasiert wurde: Es wäre doch das einzige unter den „Elementen", das Nahrung zu sich nehme oder anderes verzehre, also vom Tode desselben lebe, aber dabei zugleich sich selbst zu Tode lebe. Sein dämonisches Leben wäre sozusagen ein beständiges Tödten und Sterben.

Weiterhin bemerkt Pfleiderer, wäre abermals meteorologisch besonders an das Gewitter und den Blitz zu erinnern. Fürs dritte passe das Feuer immerhin auch noch ganz wohl zu dem resumierenden Gedanken Heraklits von der absoluten fließenden Bewegung und Veränderung, die es mit seinem Flackern und Flimmern, dem Aufflammen und Abbrennen darstelle.

Auch Zeller[1]) meint: „Seine eigenen Aussagen lassen uns vielmehr so wenig als die Berichte der Alten darüber im Zweifel, dass es das Feuer als dieser bestimmte Stoff ist, in welchem der Grund und das Wesen aller Dinge von ihm gesucht wird."

Rettig[2]) bemerkt: „Die Erscheinungen und die Erscheinungswelt sind hiernach Formen und Erzeugnisse des einen Lebensprincipes und seines Lebensprocesses, des ewig lebenden Feuers, das nach eben dem Verhältnis, wie es sich entzündet auch erlischt, und umgekehrt. Das Verlöschen, sagt Rettig, ist eine andere Art des sich Entzündens, und das Entzünden eine andere Art des Verlöschens; beides ist ewig lebendes Feuer und Leben."

Heinze[3]) meint: „Dieses Feuer ist nun dem Heraklit nicht nur lebendiger, bewegter und bewegender Stoff, sondern

[1]) Dr. Eduard Zeller, „Die Philosophie der Griechen," I. Bd., S. 541.
[2]) Georg Ferdinand Rettig, „Über einen Ausspruch Heraklits in Platons Symposion," S. 5.
[3]) Max Heinze, „Lehre vom Logos." S. 4.

dieser Stoff hat auch eine gewisse und ganz unverbrüchliche Ordnung in sich und ein sicheres und vernünftiges Gesetz nach dem die Wandlungen vor sich gehen, und von diesen, kann es sich nicht trennen, weil es zu seinem Wesen gehört."

Gladisch[1]) äußert sich wie folgt: „Beide, Anaximenes und Herakleitos, stimmen darin vollkommen überein, dass sie die Welt als eine mannigfaltige Umwandlung des einen Urwesens erklären. Von Anaximenes bestreitet dies niemand; aber auch von Herakleitos ist es völlig unzweifelhaft, sowohl durch die einstimmige Überlieferung des gesammten Alterthums als auch durch des Herakleitos uns erhaltene eigene Worte." Und[2]) „alle geschaffenen Dinge," das ist die Ansicht des Herakleitos, „sind vorübergehende, fließende (ich möchte allerdings Gladisch ergänzend hinzufügen: weil das Feuer diese Natur hat, und ja nach Heraklit alles aus diesem entsteht); das alleinige wahrhaft Seiende und ewig Bleibende ist das πῦρ ἀείζωον oder Zeus, welcher in diesem Spiel der Umwandlung und Entzweiung auch selbst des Hervorbringens und Wiederauflebens der nichtigen Dinge sich bethätigt."

Lasalle[3]) meint Heraklit im Geiste Hegels interpretierend: „Das Feuer ist diejenige seiende Naturform, welche gerade darin besteht, durchaus nicht Sein, sondern reiner Process zu sein." Und an anderer Stelle[4]): „Gerade nur deshalb war dem Ephesier das Feuer das Bild und die Thätigkeit selbst der Bewegung, weil auch das sinnliche Feuer nicht, wie Wasser, Erde etc., aufgehaltenes Werden oder an sich festhaltendes Sein, mähliche Veränderung, sondern in jedem Augenblicke seines Daseins rastloses Umschlagen in sein Gegentheil ist, weil es gerade nur in diesem absolut unaufgehaltenen Umschlagen, in diesem perennierendem Verzehren und Verlöschen seiner selbst sein Dasein selbst hat. Nach allem aber, was sich uns

[1]) August Gladisch, „Die Grundansicht des Herakleitos" (Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft Nr. 28, 29 u. 30), S. 223.)

[2]) August Gladisch ibid. S. 229.

[3]) Ferdinand Lassalle, „D. Ph. d. H. d. D. . . . .", II. Bd., S. 6.

[4]) Lassalle, ibid., II. Bd., S. 139.

hierüber überall und gerade auch im physischen Theile ergeben hat, ist die Vertilgung der totalen Welt durch sinnliches Feuer die barste Unmöglichkeit. Denn dieses Feuer ist schon in jedem Augenblicke seines Entstehens, im Momente seines Sichentzündens selbst, perennierendes Sichselbstaufheben, Verlöschen, d. h. Umschlagen in Wasser, das Moment der realen Welt."

Richtig bemerkt Rohde[1]): „Bei Heraklit ist der Urgrund aller Mannigfaltigkeit der Bildungen die absolute Lebendigkeit, die Kraft des Werdens selbst, die zugleich als ein bestimmter Stoff oder einem der bekannten Stoffe analog gedacht ist. Das Lebendige und auch diejenige Form des Lebendigen, die im Menschen erscheint, müssen ihm wichtiger werden als seinen Vorgängern. Der Träger der nie ruhenden, anfangslosen und nie endenden Werdekraft und Werdethätigkeit ist das Heiße, Trockene benannt mit dem Namen des Elementarzustandes, der ohne Bewegung nicht gedacht werden kann, des Feuers.

Das stets lebendige ἀείζωον Feuer, das periodisch sich entzündet und periodisch erlischt, ist ganz Bewegung und Lebendigkeit. Leben ist alles, Leben aber ist Werden, sich Wandeln, Anderswerden ohne Rast. Jede Erscheinung treibt schon in dem Momente ihres Hervortretens ihr Gegentheil aus sich hervor; Geburt, Leben und Tod und neue Geburt schlagen wie in den Gebilden des Blitzes in einem flammenden Augenblick zusammen."

Äußerst treffend ist folgende Bemerkung Rohdes[2]): „Es gibt," meint er, „nach Heraklit eine Wertabstufung in den Elementen die sich nach ihrem Abstande von dem bewegten und aus sich selbst lebendigen Feuer bestimmt."

Ganz eigenthümlich finde ich die Thatsache, dass trotzdem die meisten modernen Forscher mit Ausnahme Lassalles, der etwas vage von „reinen Processen" bei Heraklit spricht, in der Auffassung des Heraklitischen Feuers, als eines Ur-

[1]) Erwin Rohde, „Psyche," II. Bd., S. 145.

[2]) Erwin Rohde, ibid., II. Bd., S. 146.

principes, im Großen und Ganzen übereinstimmen, sie doch, was seine Philosophie anbetrifft, zu ganz verschiedenen, ja entgegengesetzten Schlüssen gelangen.

Bevor ich nun zu einem anderen Punkt der Heraklitischen Philosophie übergehe, möchte ich noch einiges über einzelne in diesem Abschnitte citierten Bruchstücke sagen. Ich will aber an dieser Stelle noch bemerken, dass ich mit Zeller und anderen annehme, das Heraklit unter Feuerstrahl oder Feuer nicht bloß das sichtbare Feuer verstand, sondern überhaupt das Warme, den Wärmestoff, oder die trockenen Dünste.

Fr. 20: „Kein Gott noch Mensch . . ."

Meiner Ansicht nach will Heraklit mit diesen Worten zweifellos nicht mehr sagen als „niemand". Ich möchte sie sogar am liebsten eine dichterische Umschreibung des Wörtchens „keiner" oder „niemand" nennen. Es ist mir wirklich ganz unfassbar, wie man in diese nur der stolzen Ausdrucksweise des Ephesiers entsprechenden Worte soviel hineininterpretieren kann, wie dies besonders von Pfleiderer und Teichmüller geschieht. Wenn sich nun schon Teichmüller[1]) bei Erklärung dieses Fragmentes fast das Höchste an Künstelei leistet, so übertrifft ihn doch noch Pfleiderer.

[1]) Teichmüller („N. St. z. G. :. B." I. Heft. S. 86): „Man muss speciell," sagt nämlich Teichmüller, „daran denken, dass bei den Orientalen der Pantheismus immer dazu führte, die Incarnation und Parusie des Gottes in dem weltbeherrschenden Könige anzunehmen, weshalb sich auch Caligula als die letzte Epiphanie Gottes verehren ließ, ebenso wie Alexander der Große in diesen orientalischen Grundgedanken einlenkte" u. s. w. Und S. 87: „Wenn Heraklits Worte sich daher auch schwerlich auf hellenische Vorstellungen beziehen lassen, so werden sie doch verständlich beim Hinblick auf das persische Hofceremoniell und auf die pharaonischen Anmaßungen." Endlich bemerkt Teichmüller („N. St.", II. Heft, S. 250): In der Zeit, wo Heraklit blühte, genoss der Perserkönig Darius ungefähr ein solches allgemeines Ansehen, wie Napoleon im Jahre 1809. Es ist darum natürlich, dass die einflussreichen Männer in Griechenland und ganz besonders in Jonien sich um ihn bekümmern mussten. Als er daher von den Ägyptern zu einem gegenwärtigen Gott gemacht wurde mit allen den überschwänglichen göttlichen Attributen

Pfleiderer[1]) bringt nämlich die Fragmente 20 und 48 in Beziehung und meint, Heraklit wende sich, indem er sagt, kein Gott und kein Mensch habe die Welt gemacht, sowohl gegen die Annahme als ob ein Gott die Welt geschaffen habe, als auch gegen die kosmologische Erklärung der Weltschöpfung, da es nach Schelling heiße: „Die Natur erklären, heißt sie schaffen."

Fr. 22:

Was Fr. 22 anbetrifft, hat Heraklit wohl in diesem Ausspruche nur ausdrücken wollen, dass aus dem Feuer alles entsteht und sich in dasselbe wieder zurückverwandelt. Lassalle dagegen versucht bei Erklärung dieses Fragmentes alles Mögliche aus demselben herauszulesen.

Lassalle bewundert das national-ökonomische Genie Heraklits.

So meint er[2]): „Heraklit beschreibt in diesem Vergleiche tiefer, als es auf den ersten Blick scheint, die wirkliche Function des Geldes und gelangt merkwürdigerweise bereits dazu, die wahrhaft national-ökonomische Natur desselben und die Kategorie des Wertes in ihrem wirklichen Gedanken und richtiger als viele heutige Nationalökonomen thun, zu erkennen." Und[3]): „nach Heraklit war also alles Geld nur der Gegensatz und die herausgesetzte Einheit aller Dinge, aller umlaufenden Producte; diese ihrerseits wieder nur die dadurch in der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Unterschiede aufgelöste Wirklichkeit jener ideellen Werteinheit, des Geldes."

Auf diese Behauptung Lassalles möchte ich Folgendes entgegnen: Dem Heraklit schien dieser dem alltäglichen Leben entnommene Vergleich am geeignetsten, um auszudrücken,

welche die Priester ihrem Könige als Herrn und Erhalter beider Welten verliehen, so mochte Heraklit wohl den kühnen Ausspruch entgegengesetzt haben: „Dieses einzige Weltall hat weder ein Gott noch ein Mensch gemacht."

[1]) Dr. Edmund Pfleiderer, „D. Ph. d. H. v. E.," S. 132 ff.

[2]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. d. H. . . . .," I. Bd., S. 222.

[3]) Ferdinand Lassalle, ibid., S. 223.

wie sich etwas in alles verwandeln kann, um dabei sich selbst dennoch gleich zu bleiben. Denn, wenn man auch Geld in Ware eintauschen kann und Ware wieder in Geld, so bleibt doch das Geld sowohl als die Ware an sich unverändert und was die Hauptsache ist, unvermindert. Ferner hat ja noch das Geld die Eigenschaft, dass man dafür alles Mögliche eintauschen kann, wie man auch für alles wieder Geld zurückzubekommen vermag.

Dies wäre nun meiner Ansicht nach der Heraklitische Gedanke des genannten Fragmentes. Wenn nun Lassalle in diesem Ausspruche einen national-ökonomischen Gedanken erblickt, so hat Lassalle entschieden Unrecht, weil man ja höchstens von einem instinctiven Gefühl für die sociale Bedeutung des Geldes als einer Werteinheit bei Heraklit sprechen kann.

Auch Fr. 26: „Alles wird das Feuer sichten und ergreifen," würde ich ganz einfach dahin erklären, dass das Feuer erstens als vernunftbegabt sichtende Kraft sich als Weltgesetz in allem offenbart und alles ordnet und ordnen wird und zweitens, dass ja alles, wie es aus dem Feuer entsteht und wird, auch successiv sich in dasselbe zurückverwandelt, aber nur eben, wie gesagt, successiv und jedes einzeln genommen. Deshalb erwartet auch die Menschen nach ihrem Tode etwas anderes als sie wohl glauben. Die Seelen kommen eben nicht, wie allgemein geglaubt wird, in den Hades, sondern werden wieder zu Feuer. Doch darüber noch ausführlicher an anderer Stelle.

a) Ekpyrosis.

Hat Heraklit eine Ekpyrosis angenommen? Diese Frage ist eine der umstrittensten in der Philosophie Heraklits. Wenn man von jeder anderen Überlieferung absieht und wie ich es thue, nur die uns von Heraklit selber überlieferten Fragmente seines philosophischen Werkes als einzige und beste Quelle für seine Philosophie betrachtet, so könnte man mehr Momente gegen die Annahme einer Ekpyrosis als für eine solche vorbringen.

Gegen die Annahme eines Weltbrandes würde vor allem, wie Lasalle[1]) ausführt, Fr. 20 sprechen, und zwar die Formel, „war, ist und wird sein." Denn wir haben ja keinen Grund, Heraklit für einen Sophisten zu halten und zu sagen, dass „war, ist und wird sein" sich auch auf einzelne Weltperioden beziehen könnte, besonders wo er ja ausdrücklich sagt, „diese eine Weltordnung aller Dinge hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig-lebendes Feuer, das sich nach Massen entzündet und nach Massen verlischt". Schon die letzten Worte dieses Bruchstückes „ewig-lebendes Feuer, das sich nach Massen entzündet und nach Massen verlischt" „ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα" sprechen entschieden dagegen. Deutlicher kann man ja wirklich nicht mehr sagen, dass man nur eine successive Umwandlung alles Einzelnen — und dies will ja wohl das „μέτρα" besagen — in Feuer annimmt. Infolge dieses „μέτρα", welches auch die Vernunft und strenge Gesetzmäßigkeit, die nach Heraklit dem Feuer eigen ist, noch ausdrückt, könnte ich mich mit der Annahme einer Ekpyrosis von Heraklit absolut nicht befreunden.

---

[1]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. d. H.," II. Bd., S. 144: „Diese Formel," sagt Lassalle, „war, ist und wird sein," ist zu allen Zeiten und bei allen Völkern immer der explicierte Ausdruck der Ewigkeit gewesen. Die Welt ist also ewig nach Heraklit. Doch gehen wir weiter: „die Welt war, ist und wird sein ewig lebendes Feuer." Nochmals wird also in dem πῦρ ἀείζωον der Begriff der Ewigkeit der Welt — denn diese, die Welt, ist ja definiert durch dies immerlebende Feuer — hervorgehoben."

ibid. „Auch ist doch gewiss unbegreiflich, wie die Welt nach Heraklit durch Feuer realiter zugrunde gehen können soll, da ja hier gerade ihr Sein, das Leben des Κόσμος, als ein immerlebendes Feuer von Heraklit definiert wird. Wenn der Κόσμός selbst Feuer ist und noch dazu immerwährendes Feuer — wie soll das Feuer ihn verbrennen?"

Letztere Bemerkung Lassalles scheint mir allerdings nicht ganz richtig zu sein. Das „immerwährende Feuer" müsste ja nicht erst durch Feuer verbrannt werden, es müssten sich nur gleichzeitig alle Dinge wieder in Feuer umwandeln, oder das in ihnen latent schlummernde Feuer müsste sich gleichzeitig wieder entzünden, und der Weltbrand wäre fertig.

Auch nach Teichmüller[1]) leugnet Heraklit ganz bestimmt die Entstehung und den Untergang der Welt. Gegen Schuster, welcher meint, dass es nach den Zeugnissen der Alten feststehe, Heraklit habe eine Ekpyrosis angenommen, meint Teichmüller, Schuster verkenne, dass Heraklit von demselben Begriff bewegt wurde, der durch Xenophanes aufgekommen sei und der bei Parmenides den Mittelpunkt der Philosophie bilde, nämlich vom metaphysischen Begriffe des Seins. „Das Seiende," sagt Teichmüller, „ist, war und wird sein. Das Sein kann nicht nichtsein; es kann nicht entstehen und nicht vergehen. Es ist das Ewge."

Aber noch ein anderes wichtiges Moment spricht meiner Ansicht nach ganz gewiss gegen die Annahme eines Weltbrandes oder vielmehr gegen ein periodisches Entstehen und Vergehen der Welt. Nach Heraklit gibt es einfach keine Ruhe, das ewige „Sichwandeln" ist die Ruhe im Weltall. Wenn ein allgemeiner Weltbrand entstünde, befände sich doch die Welt in einem Zustande der Ruhe, und mag diese auch noch so kurz währen. Gegen einen solchen Ruhezustand spricht er sich aber deutlich genug in folgenden Fragmenten aus. Fr. 83: „Sich wandelnd ruht es aus" und Fr. 82: „Es ist ermattend, denselben Herren zu frohnen und zu dienen."

Dagegen könnten eventuell für die Annahme eines Weltbrandes bei Heraklit folgende Fragmente sprechen. So vor allem Fr. 79: „Die Zeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment."

In diesem Sinne nimmt auch dieses Fragment Schuster[2]): „Wie ein Knabe," sagt er, „auf seinem Brette einmal ein geordnetes Spiel aufsetzt und sich daran eine Zeitlang ergötzt, dann aber, müde geworden, es wieder einreißt, so folgen sich auch in der unendlichen Zeit, welche das ewige und eine All zu durchleben hat (αἰών), immer Zeiten einer geordneten Welt und Zeiten, wo alles wieder zurückkehrt zur ursprünglichen Einheit des Feuers; eine Rückkehr,

[1]) Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.," I. Heft, S. 84.

[2]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 131.

welche identisch ist mit der Zerstörung und Verbrennung alles dessen, was inzwischen an individuellen Bildungen entstanden oder geboren ist."

Ferner meint Gomperz[1]): „Als eine nach Zwecken handelnde und die hierzu geeigneten Mittel wählende Gottheit dürfen wir aber jenes Urwesen nicht ansprechen. Wird es doch mit einem „spielenden Knaben" verglichen, der sich am zwecklosen Brettspiel ergötzt und am Meeresstrand Sandhügel aufwirft, nur um sie wieder umzustürzen. Denn Aufbau und Zerstörung, Zerstörung und Aufbau, das ist die Norm, welche alle Kreise des Naturlebens, die kleinsten wie die größten, umspannt. Soll doch auch der Kosmos selbst, gleichwie er aus dem Urfeuer hervorgegangen ist, wieder in dasselbe zurückkehren — ein Doppelprocess, der sich in bemessenen Fristen, wenn es gleich ungeheuere Zeiträume sind, abspielt und immer von Neuem abspielen wird." Zeller nimmt ebenfalls das Fragment in diesem Sinne und meint, Heraklit vergleiche die weltbildende Kraft einem Kinde, das spielend Steine hin- und hersetzt, Sandhaufen aufbaut und wieder einwirft.

Auch Bernays[2]) theilt die Ansicht Gomperz's, Zellers und Schusters.

[1]) Gomperz, „Griechische Denker," S. 53.

[2]) Jakob Bernays, „Heraklitische Studien" (Gesammelte Abh. von J. Bernays, herausgegeben von Usener, I. Bd.), S. 57: „Legen wir ihnen aber dieses Gewicht bei, so besagen sie, verbunden mit den anderen Zeugnissen, dass Heraklit den Zeus in seiner weltbildenden Thätigkeit mit einem spielenden Kinde verglichen, und halten wir das zusammen mit der als heraklitisch beglaubigten Ansicht vom abwechselnden Neubilden und Zerstören der Welt, so brauchen wir, um in dem Welten bauenden und zerstörenden Zeus ein spielendes Kind nach heraklitischer, d. h. treffender Bildersprache zu erkennen, uns nur nach einem auch in Griechenland gewöhnlichem Kinderspiel umzusehen, welches im abwechselnden Bauen und Wiederzerstören sich ergeht. Ein solches Kinderspiel erscheint als altherkömmlich in der Ilias (O. 336) . . ." Und S. 58: „Hat man aus Plut. de Iside, p. 370 d, erkannt, wie Heraklit gerade bei seinen bildlichen Ausdrücken auf Homer Bezug nimmt, so dürfte ferner diese Vermuthung nicht für zu sehr gewagt gelten, Heraklit habe in bewusstem Hinblick auf jenes homerische Gleichnis von Apoll, seinen welt-

Teichmüller[1]) zieht bei dieser Gelegenheit Ägypten zur Erklärung dieses Fragmentes heran.

Pfleiderer[2]) äußert sich folgendermaßen: „Das Brettspiel dagegen ist seiner Natur nach ein Verstandesspiel, welches bei den wechselnden Zügen Überlegung, Berechnung und Voraussicht erfordert. Deshalb wird es schon im Alterthum wiederholt als Bild für die voraussehende, jedem seinen Platz je nach Verdienst und Wert anweisende Disposition der göttlichen Weltregierung gebraucht."

Und[3]): „Völlig das Richtige hat vielmehr auch hierfür Plato in der obigen Stelle (Gesetze X, 903) herausgehoben, wenn er das Brettspiel als treffendes Bild für die Leichtigkeit der göttlichen Fürsorge braucht. Nichts anderes meint in der

---

bildenden Zeus als ein Sandhäuser bauendes und zerstörendes Kind dargestellt, wobei er natürlich wenigstens nicht so kurz verfahren konnte, als unsere jetzigen, offenbar durch viele Zwischenhände gegangenen Notizen."

[1]) Teichmüller, „N. St. z. G. d. B." II. Heft, S. 193): Wenn. sagt er, Heraklit die Welt mit einem Kinde vergleicht, so würde uns die ägyptische Horusidee seiner Sinnesart viel näher bringen; denn nicht die alberne, zwecklos bauende und zerstörende Beschäftigung des Kindes wird dadurch vorgestellt, sondern nach einer anderen Seite zielt der Vergleich, denn das Kind ist jung: und so soll die alte Welt auch immer jung wie ein Kind sein; also ist die ewige Jugend der Welt, die nicht alternde Lebenskraft gemeint, wie Heraklit auch sonst sagt, das ewig lebendige Feuer (ἀείζωον πῦρ), das nie ruht, nie alt und müde wird. Wenn er hinzufügt: ein spielendes (παίζων,) so könnte das als eine bei ihm beliebte, etymologische Ausmalung des Begriffes Kind (παῖς) gelten, und es wird dadurch genauer die Art der göttlichen Wirksamkeit in das rechte Licht gestellt; denn der Gott verrichtet nicht eine schwere Sclavenarbeit, sondern leicht und eben fließt ihm wie ein Spiel mühelos das Leben."

Und S. 195 bemerkt er, dass die Vorstellung eines Brettspieles der Götter gerade nach Ägypten weise, und ferner müsse man nicht übersehen, dass beim Brettspiel eine gewisse Nothwendigkeit herrsche. Ferner (S. 197), „dass die Vorstellung des Zufalls also nicht nothwendig in den Begriff des Brettspieles gehört, und dass die Griechen vielmehr eine zweckmäßige und vernünftige Weltordnung durch den Vergleich mit dem Brettspiel sich verdeutlicht haben, ist hiermit bewiesen."

[2]) Dr. Edmund Pfleiderer, „Die Ph. d. H. v. E.," S. 114.

[3]) Pfleiderer, ibid., S. 115.

That Heraklit, dessen Absolutem der rastlose Platz- und Rollenwechsel im Ineinanderspielen der Gegensätze eine Lust und keine Last, ein Spielen und kein Plagen ist, wie wir es oben genau als einen Heraklitischen Kerngedanken gefunden haben . . ."

„Noch zutreffender aber," sagt Pfleiderer, „ist die moderne Parallele, welche in Hegels öfter vorkommenden Worten vom Spiel der göttlichen Liebe mit sich selbst, besonders beim Religionsprocess liegt." Ferner[1]): „Fassen wir alles Bisherige zusammen, so dürfen wir wirklich in diesem vielleicht tiefsten und merkwürdigsten Wort unserer Philosophen, das wir eben deshalb so ausführlich behandelt, ein änigmatisches Resumé aller seiner seitherigen Hauptgedanken in ihrer richtigen Reihenfolge erblicken: Es ist die Unzerstörbarkeit des Lebens, welches in ewiger Jugendfrische aus dem scheinbaren Tode neugeboren wird oder sich selbst gebiert (αἰὼν παῖς ἐστι); ihm ist der Gegensatz überhaupt kein herbes Muss, kein fremdes Andere, sondern eher eine Lust, ein Spiel (παίζων); denn in rastloser Veränderung oder allgemeiner im ewigen Phasenwechsel (πεσσεύων) bewahrt es seine Identität, da es ja mit sich selbst spielt oder sein eigener Partner ist (συνδια φερόμενος)."

Was die Interpretation dieses Fragmentes anbetrifft, möchte ich mich insoweit Teichmüller und Pfleiderer anschließen, als auch meiner Ansicht nach Heraklit unter „αἰὼν παῖς ἐστι" nur die ewige Jugend der Welt, des Feuers und die nie alternde Lebenskraft derselben verstehen konnte. „Παίζων," weil es wie ein Spiel aussehen könnte, wenn das Feuer alles aus sich hervorbringt und wieder in sich umwandelt, „alles tauscht sich ja ein in Feuer und Feuer in alles, wie Geld in Ware umgesetzt wird und Ware in Geld." Wobei doch, nebenbei bemerkt, alle Ware nicht auf einmal zu Geld werden muss. Und weil dies eben wie ein Spiel aussehen könnte, darum fügt wohl Heraklit hinzu „πεττεύων," — brettspielend. Denn das Brettspiel ist ein Verstandesspiel. Es

---

[1]) Pfleiderer, „Die Ph. d. H. . . . .", S. 117.

erfordert Überlegung, Berechnung und vor allem Voraussicht. Es herrscht also Vorsehung und vernünftige Gesetzmäßigkeit in diesem scheinbaren „παίζειν“. Und dem Knaben gehört die Herrschaft, „παιδός ἡ βασιλίη,“ d. h. eben dieser jugendfrischen, alles voraussehenden, gesetzmäßigen Ewigkeit — dem „πῦρ ἀείζωον.“

Für eine Ekpyrosis könnte man auch eventuell Fr. 26 anführen. „Denn alles wird das heranrückende Feuer sichten und ergreifen.“ Dass sich aber dieses Fragment auf die sichtende und ordnende Kraft, die alles durchzieht und nichts Ungesetzmäßiges zulässt, bezieht, scheint mir ganz unzweifelhaft. Pfleiderer[1]) meint: „Von der Zukunft unserer Welt sagt ein Originalbruchstück, das man allerdings erst der Auffindung der Philosophumena Hippolyts verdankt: Fr. 26: Schon hier macht das zweite und das damit sichergestellte erste Futurum (Κρινέει) es höchst unwahrscheinlich, dass Lassalle Recht hat, wenn er nur den längst bekannten Heraklitischen Gedanken darin finden will, es müsse in dem beständigen Umwandlungsprocess alles irgend auch einmal in die Rolle des Feuers eintreten oder zu Feuer werden (während anderes daneben alsdann Wasser oder Erde würde). Denn das punctum saliens, das alles zusammen und in einem Zeitpunkt einst ausschließlich zu Feuer werden würde, ist uns bereits von Aristoteles bezeugt, wenn er als Lehre Heraklits angibt, dass alles, ἅπαντα, einmal Feuer werde, welches alsdann das ἓν καὶ πᾶν vorstelle. Vollkommen schlagend weist Zeller nach, dass der Umdeutungsversuch, den Lassalle auch hier in obiger Weise applicieren möchte, an dem näher nachgesehenen Zusammenhang der betreffenden Stelle in der aristotelischen Physik III, 5, unrettbar scheitern muss.“

Zeller[2])nämlich möchte bei Heraklit an einen dereinstigen Übergang des Weltganzen in Feuer denken wegen des Ausspruches „πάντα τὸ πῦρ ἐπελθόν u. s. w.“ und Aristoteles Physik III, 5, 205 a, und meint a. a. O. „Heraklit, bemerkt er

[1]) Pfleiderer, „Die Ph. d. H. . . . .“, S. 170.

[2]) Dr. Eduard Zeller, „Die Philosophie der Griechen,“ S. 567.

(Aristoteles) nderswo, sagt, es werde alles dereinst zu Feuer werden; und dass sich dieses nicht bloß auf die successive Umwandlung aller einzelnen Körper in Feuer, sondern auf einen solchen Zustand bezieht, in welchem die Gesammtheit der Dinge zugleich die Form des Feuers angenommen hat, ist schon durch den Ausdruck angedeutet (ἅπαντα nicht bloß πάντα. Physik a. a. O.: ὥσπερ Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ). Ganz bestimmt aber erhellt es aus dem Zusammenhang: denn Aristoteles sagt a. a. O.: es sei unmöglich, dass das Weltganze aus einem einzigen Element bestehe oder in ein solches übergehe, wie dies der Fall wäre, wenn alles nach Heraklits Annahme Feuer würde.“ Deshalb sagt nun auch Pfleiderer:[1]) „Um von allen anderen und späteren Zeugen zu schweigen, steht es schon hiernach fest, dass Heraklit ein bis zum absolutum sich steigerndes Maximum von Feuerzustand als Ende unserer jetzigen wirklichen Welt gelehrt habe.“

Selbst wenn man das Fragment so versteht wie Zeller, Pfleiderer und andere, so muss es sich noch immer nicht auf eine Ekpyrosis beziehen. Vielmehr muss ich mich hierin ganz Lassalle anschließen, dass Heraklit, wenn er unter Κρίνει ein Feuerwerden verstand, dieses nur von einzelnen Dingen, und zwar zu verschiedenen Zeiten verstehen konnte; dass nämlich alles ohne Ausnahme in beständigem Umwandlungsprocess begriffen, auch einmal zu Feuer werden muss. Aristoteles, auf den sich Zeller sowie Pfleiderer stützen, muss ja Heraklit nicht unbedingt verstanden haben. Mir scheint überhaupt jede spätere Überlieferung wenig maßgebend. Nur von Zeitgenossen kann man wirklich historische Angaben erwarten.

Auch die Stoiker haben ja Heraklit die Annahme einer Ekpyrosis zugeschrieben, wobei sie, wie Clem. Al.[1]) überliefert, zuerst das Wort ἐκπύρωσις als feststehenden Terminus anwandten, welchen Heraklit wie auch das Verbum ἐκπυροῦται

[1]) Pfleiderer, „Die Ph. d. H. . . . .“, S. 171.

[2]) Clem. Al. Str., V, 1. p. 649: ἣν ὕστερον ἐκπύρωσιν ἐκάλεσαν οἱ Στωικοί.

sicher noch nicht gebraucht hat. Aus dieser Bemerkung des Clemens aber will nun Schuster schließen, dass Heraklit vielleicht nur einen zwischen einem Überwiegen des Feuers und einem Überwiegen der Erde hin und her schwankenden Weltprocess behaupten wollte.

Natürlich versteht nun auch Hippolytus[1]) selbst, welcher es uns ja auch überliefert, das genannte Fragment im Sinne einer Ekpyrosis.

„Er (Heraklit) sagt aber auch, es finde ein Gericht der Welt und alles dessen, was drinnen ist, durch Feuer statt, in Folgendem: Das Weltall aber steuert der Blitz, d. h. er lenkt es. Unter Blitz versteht er nämlich das ewige Feuer. Er sagt auch, dieses Feuer sei vernunftbegabt und Ursache der ganzen Weltregierung. Er nennt es aber Mangel und Überfluss. Mangel ist nach ihm die Weltbildung, dagegen der Weltbrand Überfluss. Denn alles, sagt er, wird das Feuer, das heranrücken wird, sichten und verdammen."

Wie Hippolytus die Aussprüche Heraklits in seinem eigenen Sinne versteht und interpretiert, geht ja aus seinen eigenen Worten klar genug hervor. Pfleiderer meint[2]) in Bezug auf Κόρος—χρησμοσύνη: „Schon diese Generalanschauung des Ephesiers zwingt meines Erachtens die Wertzeichen für die χρησμοσύνη bei der διακόσμησις und für den Κόρος bei der ἐκπύρωσις gegenüber von Lassalle, Zeller, Schuster und anderen beinahe umzudrehen. Hiernach gebe ich, um arithmetisch weiterzusprechen, der χρησμοσύνη das Vorzeichen „plus", und verstehe darunter in sprachlich genauer Anlehnung an den Wortlaut des Philosophen das tiefinnere Bedürfnis oder den kerngesunden Trieb und Drang, welcher zur διακόσμησις,

[1]) Hippol., IX, 10: λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι λέγων οὕτως· τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός, τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ ἀϊδιον. λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν ὅλων αἴτιον· Καλεῖ δὲ αὐτὸ χρησμοσύνην καὶ κόρον· χρησμοσύνη δὲ ἐστιν ἡ διακόσμησις κατ' αὐτόν, ἡ δὲ ἐκπύρωσις κόρος· πάντα γὰρ, φησί, τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται.

[1]) Pfleiderer, „Die Ph. d. H. . . . .", S. 176.

d. h. zur Inangriffnahme einer Weltbildung führt und sozusagen ihr innerstes Motiv bildet." Und[1]): „Was das zweite Glied des Gegensatzes oder den Κόρος betrifft, so möchte ich ihm in Anbetracht der primären Dignität des Feuers, das er ausschließlich vertritt, zwar nicht ohne Reservation das Wertzeichen „minus" geben, glaube aber doch, an der üblichen Taxation ganz erheblich abziehen zu müssen. Das Wort scheint mir weder Fülle zu bedeuten, noch Reichthum, noch die wahre Vollkommenheit (wie mit letzterem nun auch wieder Brandis abirrt). Vielmehr bezeichnet es immerhin „Sättigung", jedoch eine solche, die haarscharf an Übersättigung streift, respective unmittelbar in sie übergeht und sich direct mit dem abermals echt Heraklitischen Κάματος, der das Beharren in einem mit sich bringt." Ferner: „Wie genau heraklitisch ist dann der Gedanke, dass das Urwesen der ermüdenden Monotonie der Gegensatzlosigkeit nach erreichter Stufe der ἐκπύρωσις bald, wo nicht alsbald, satt bekommt und seiner überdrüssig, sich wieder in die Weltwerdung stürzt."

Was die letztere Behauptung Pfleiderers anbetrifft, so finde ich vielmehr diesen Gedanken vollkommen unheraklitisch. In Heraklits Welt darf es keine ermüdende Monotonie und Gegensatzlosigkeit geben und gibt es einfach auch nicht. Deshalb gibt es nach ihm eben auch keine Ekpyrosis. Ebensowenig wie Heraklit nach Hippolytus von einer Auferstehung des Fleisches sprechen kann, ebensowenig kann er die Weltbildung Mangel und den Weltbrand Überfluss genannt haben. Das Feuer an und für sich wird er wohl Mangel und Überfluss zugleich genannt haben.

Minder gut hätte er es auch Streit und Harmonie nennen können. Diese Worte sind nur eine sinnlich-bilderreiche, also echt Heraklitische Ausdrucksform für den Gedanken des Gegensatzes, den Heraklit überall sieht und den auch das Feuer als oberstes Weltprincip in sich schließt. Als Weltprincip muss es eben auch die größten Gegensätze in sich vereinen, wie

[1]) Pfleiderer, ibid., S. 177.

Mangel und Überfluss, Krieg und Frieden, Streit und Harmonie. Mangel und Überfluss passt wohl fürs Feuer am besten. Mangel ist es: weil nicht alles zu Feuer wird, nämlich zugleich. Überfluss: weil es die latente Kraft besitzt, alles in sich zu verwandeln. Ja,

Fr. 36: „Gott ist Tag, Nacht, Winter, Sommer, Krieg, Frieden, Überfluss und Hunger."

Mit der Ablehnung einer Ekpyrosis fällt so bei mir natürlich auch die Annahme eines großen Weltjahres bei Heraklit.

Zeller[1]) meint, dass die Angabe, Heraklit hätte ein großes Weltjahr angenommen, welches er nach den einen auf 10.800, nach anderen auf 18.000 Sonnenjahre berechnet hätte, nicht feststehe.

Lassalle möchte das Weltjahr doch retten, schon wahrscheinlich der von ihm herangezogenen Quellen wegen und meint, es stehe fest, dass Heraklit ein großes Jahr gekannt und gelehrt habe.

Ein großes Jahr bedeute aber immer eine ἀποκατάστασις der Gestirne. „Es steht also fest," sagt er,[2]) „dass Heraklit eine solche ἀποκατάστασις der Gestirne in seinem Werke erwähnt und irgend etwas an sie geknüpft hat."

Nach Teichmüller lehrte Heraklit Untergang und Entstehung der Welt nur durch ein Überwiegen des Feuers und hätte ein Weltjahr angenommen.

Diese Periode soll er sich aber von einem λόγος geregelt gedacht, und es mochte sich ihm auch das von den ägyptischen Priestern berechnete Weltjahr dargeboten haben.

Endlich hält auch Pfleiderer[3]) das Heraklitische Weltjahr für möglich. Was ich darüber denke, glaube ich genügend deutlich gesagt zu haben.

---

[1]) Zeller, „Philosophie der Griechen," I. Bd., S. 524.

[2]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. H. d. D.," I. Bd., S. 192.

[3]) Pfleiderer, „Die Ph. d. H.," S. 184: „Dass schon Heraklit eine Beziehung auf die Weltkatastrophe, ein sogenanntes großes Jahr angenommen habe, wie wir es später von den Stoikern hören, ist recht wohl möglich.

b) Der Logos und das Weltgesetz.

Ich sagte schon an anderer Stelle, dass Heraklit seinem Feuer als Haupteigenschaft den λόγος = Vernunft zuschrieb, und anderseits diesen als Weltvernunft und Weltgesetz mit dem Feuer identificiert hat. Mit Schuster[1]) möchte ich sagen „die im entzündeten Feuer sich regende Intelligenz ist ein einheitliches Wesen; aber sie hat verschiedene Seiten ihrer Wirksamkeit und verlangt deshalb auch mit verschiedenen Namen bezeichnet zu werden, als Δίκη, als Εἱμαρμένη, als Γνώμη und auch mit des Ζήν Namen als das Leben."

Λόγος nehme ich also in dem Sinne einer Weltvernunft, einer alles ordnenden Kraft. Wenn ich nun sage, dass Heraklit den λόγος mit seinem Feuer identificiert hat, so meine ich damit eben, dass das Feuer als Lenker des Alls als „λόγος" erscheint, d. h. als sichtende, vernunftbegabte Kraft, als Gesetz, als Schicksal. Die Menschen sehen in ihrer Blindheit natürlich nichts von diesem „λόγος", denn, sagt Heraklit Fr. 2: „Für diese Vernunft aber, ob sie gleich ewig ist (πῦρ ἀείζωον), haben die Menschen kein Verständnis, weder ehe sie sie vernommen, noch sobald sie sie vernommen. Alles geschieht nach dieser Vernunft, und doch geberden sie sich wie die Unerfahrenen, so oft sie sich versuchen, in solchen Worten und Werken, wie ich sie künde (d. h. sobald sie nämlich philosophieren wollen und von den Philosophen sollte man doch eigentlich in erster Reihe Verständnis verlangen), ein jegliches nach seiner Natur auslegend und deutend, wie sichs damit verhält. Die anderen Menschen (d. h. die Nichtphilosophen, von diesen kann man ja schon gar nichts verlangen), wissen freilich nicht, was sie im Wachen thun, wie sie ja auch vergessen, was sie im Schlafe thun."[2])

---

[1]) Paul Schuster, „H. von Ephesus," S. 345.

[2]) Ich übersetze demnach in diesem Fragmente λόγος mit Vernunft im Gegensatze zu Diehls, der es mit „Worte" übersetzt.

Um einem derartigen Missverständnisse vorzubeugen, gebraucht ja, wie mir scheint, Heraklit selber in dem genannten Bruchstücke für Worte ἐπέα." „ἐπέων καὶ ἔργων."

Nach Schuster, S. 61[1], lautet dieses Fragment: „Obgleich aber

Denn Fr. 55: „alles, was da kreucht, wird ja durch die Geißel dieser Weltvernunft zur Weide getrieben".[1]) Alles, will wohl Heraklit damit sagen, auch ihr ganzes Leben wird ja durch diese Vernunft geregelt, und doch wissen sie es nicht.

Fr. 3: „Sie verstehen es aber nicht, auch wenn sie es vernommen. So sind sie wie die Tauben. Das Sprichwort bezeugt es ihnen. Anwesend sind sie abwesend." Denn Fr. 19: „Eins ist die Weisheit, die Vernunft zu erkennen, als welche alles und jedes zu lenken weiß." Und gerade Fr. 93: „Mit der Vernunft, mit der sie doch am meisten beständig zu verkehren haben, der Lenkerin des Alls, entzweien sie sich, und die Dinge, auf die sie täglich stoßen, scheinen ihnen fremd."

Fr. 90: „Selbst die Schlafenden sind ja Arbeiter und Mitwirker an den Weltereignissen" (eine solch' schöne Gesetzmäßigkeit herrscht im Weltall). Es ist geradezu eine Schande, dass es so viele Unverständige gibt. Fr. 91: „Denn gemeinsam ist allen das Denken (insofern als Feuer-Wärme-Vernunft alles erfüllt). Wenn man also mit Verstand reden will, muss man sich wappnen mit diesem allen Gemeinsamen (d. h. mit Vernunft), wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch stärker. Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen. Denn es gebietet, soweit es nur will und genügt allem und siegt ob allem." Fr. 110: „Gesetz heißt auch dem Willen eines Einzigen folgen (nämlich der Weltvernunft). Dafür dass es aber ein solches Weltgesetz gibt, spricht ja auch schon der Umstand, dass die Menschen überhaupt Gesetze

diese Rede immer ergeht, so haben doch die Menschen kein Ohr und kein Verständnis dafür, nicht bloß dann, wenn sie dieselbe überhaupt noch nie gehört haben, sondern auch nachdem sie sie schon einmal gehört haben. Denn während nach dieser Rede alles (ein und dasselbe) wird, geberden sie sich wie ohne Kunde davon, obgleich sie Kunde haben von solchen Worten und Reden und Thatsachen, dergleichen ich auseinandersetze auseinanderlegend, wie die Natur es vorschreibt, und den wahren Sachverhalt bezeichnend (bei Schuster Fr. 3).

[1]) Diehls (H. von Ephens Fr. 11): πᾶν γὰρ ἑρπετόν (θεοῦ) πληγῇ νέμεται. Wie gesagt würde ich sagen: πᾶν γὰρ ἑρπετόν (λόγου) πληγῇ νέμεται.

kennen. Fr. 60: „Gäbe es jenes (nämlich das Gesetz) nicht, so kennten sie der Dike Namen nicht."[1])

Selbst Fr. 29: „Die Sonne darf ja ihre Maße nicht überschreiten; ansonst werden sie die Erinyen, der Dike Schergen, ausfindig machen."[2])

[1]) Unter ταῦτα versteht Teichmüller das Böse. („N. St. z. G. d. B.," I. Heft, S. 333.) „Wenn also das Böse nicht wäre (εἰ ταῦτα μὴ ἦν), so gäbe es auch kein Gesetz und man kannte den Namen der Gerechtigkeit nicht." Wie sehr Teichmüller mit dieser Behauptung Unrecht hat, bezeugt aber Fr. 57: „Gut und Schlecht ist eins." Heraklit kennt also das absolut Böse in der Natur überhaupt nicht. Alles Übel ist nach ihm nur relativ.

[2]) Plutarch überliefert uns dieses Fragment an zwei Stellen. Einmal erwähnt er direct den Heraklit und da heißt es: Plutarch de Exil. 11, p. 604: „ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, φησὶν ὁ Ἡράκλειτος· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν." Und de Iside 48, p. 370: „ἥλιον δὲ μὴ ὑπερβήσεσθαι τοὺς προσήκοντας ὅρους· εἰ δὲ μή, γλώττας μιν δίκης ἐπικούρους ἐξευρήσειεν." Schuster, „H. von Ephesus," S. 183[2], möchte bei Plutarch de Isid. c. 48 κλώθας (alter Ausdruck für die Spinnerinnen, die Nornen, der auch bei Homer Od. 7, 197 vorkommt) statt γλώττας setzen. Im I. Excurs seines eben genannten Werkes, S. 357, meint er bei Besprechung des Werkes „Heraklits des Ephesiers Bruchstücke" von Hubmann: „Gleichwohl finden sich einige gute Vorschläge, so in Fr. 64 (Schuster) κλώθας statt γλώττας, so dass, wie ich nachträglich bemerke, Hubmann für diese Änderung die Priorität gebürt. Meiner Ansicht nach citiert Plutarch in de Iside das Heraklitische Fragment in freierer Form, und so möchte ich nicht einmal mit Diehls (Anm. zu Fr. 94) „γλώττας" bei Plutarch als Rest einer Notiz ansehen. Warum Plutarch nun in der freieren Fassung γλώττας oder κλώθας (wie Hubmann und Schuster meinen) geschrieben hat, gehört ja nicht hierher, d. h. wenigstens nicht in die Heraklit-Interpretation.

Teichmüller meint („N. St. z. G. d. B." II. Heft, S. 241), während er die von Hippolytus überlieferten Fragmente (und zwar die Fr. 63, 64, 65 und 66) bespricht: „Wir haben hier also bei Heraklit deutlich die Lehre von der Auferstehung, von der Hölle und den Strafen und dem seligen Lohn, indem die Bewährten, die zu wachen verstehen, doch auch Wächter werden; wir haben auch die merkwürdige Anwendung dieser Lehre auf die Sonne, die der Dike und ihren Erinyen verfallen würde, wenn sie ihr Maß überschritte. Dass dies keine Philosophie ist, darüber wird wohl auch kein Zweifel herrschen. Aber woher nahm Heraklit diese Vorstellungen? . . . ." „Dagegen bietet die ägyptische Religion

Mit Heinze[1]) möchte ich also sagen: „Mit dem regelmäßigen, unverbrüchlichen Gange der Bewegung nahe verwandt, vielleicht sogar identisch ist ein Begriff, den Heraklit zuerst ahnungsvoll in die Philosophie einführte und der von großer Tragweite in der ferneren Geschichte des Geistes gewesen ist, nämlich der des Logos, dessentwegen ihn bekanntlich sogar Justin der Märtyrer unter die Christen zählte, wenn er auch für einen ἄθεος gehalten worden sei. Heraklit muss diesen Begriff an die Spitze seiner ganzen Lehre gestellt haben, so dass er alles übrige beherrschte, wie sogleich aus den Anfangsworten seines Buches περὶ φύσεως hervorgeht.“ „Hieraus“ meint nun ferner Heinze[2]), „geht zugleich deutlich hervor, dass Logos in unserem Fragment die Bedeutung Rede allein nicht haben kann. Der[3]) Logos ist also nach den Bestimmungen, die wir bisher für ihn gewonnen haben, das ewige Gesetz der Weltbewegung, wie sich diese in dem Streite, das heißt dem Umfassen der Gegensätze zeigt.“ „Dies[4]) ist demnach auch das Wesen der εἱμαρμένη, sowie des Logos und wir müssen beide als identisch fassen. „Alles[5]) dies berechtigt uns aber nur zu der Annahme, dass die Abweichungen von dem ewigen Gesetz gerügt werden sollen, und dass es damit die δίκη zu thun hat, nicht aber, dass diese die negative Beziehung des Logos auf das existierende und einzelne ist.“

merkwürdigerweise alle diese Vorstelluugen.“ Das Todtenbuch vermittle sie, wie Teichmüller meint.

Es ist mir wirklich ganz unfassbar, wie Teichmüller in diesen Ausspruch Heraklits. welcher doch nur besagen will, dass eine eherne Gesetzmäßigkeit das Weltall beherrscht, aber natürlich in der symbolisch bilderreichen Sprache Heraklits, soviel hineininterpretieren kann, vor allem aber so ganz Unheraklitisches.

Aus diesem Ausspruch kann man nur soviel schließen, und um es mit Gomperzs schönen Worten zu sagen: „Das strenge ausnahmslose Walten einer allumfassenden Gesetzmäßigkeit ist seinem Blicke nicht entgangen.“ (Gomperz, „Griechische Denker“ S. 61)).

[1]) Max Heinze, „Lehre von Logos,“ S. 9.

[2]) Heinze, ibid., S. 10.

[3]) Heinze, ibid., S. 16.

[4]) Heinze, ibid., S. 19.

[5]) Heinze, ibid., S. 20.

„Wir[1]) haben,“ meint ferner Heinze, „dies Gesetz als den in allem waltenden Logos kennen gelernt in seinen näheren Bestimmungen und müssen nur noch hervorheben, dass dieser durchaus immanent in der Welt, nie transcendent gedacht wird; es ist materiell gefasst das Feuer, und das Feuer vergeistigt, ist der Logos. Es ist ein und dasselbe weltbildende Element, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Deshalb ist der Logos gerade so wenig immateriell zu denken, wie das Feuer.“ Endlich[2]): „Ebenso, bemerkt Schleiermacher von Heraklit, sei der Gebrauch ausgegangen, die Vernunft mit λόγος zu bezeichnen. Ich bezweifle, dass man mit Sicherheit annehmen kann, Heraklit sei der erste gewesen, der dies gethan; aber soviel steht fest, dass unter dem Logos bei Heraklit etwas unserer Vernunft Ähnliches wenigstens an dieser erwähnten Stelle zu verstehen ist.“ „Nach[3]) seinem vollen Inhalte glauben wir den Begriff des Logos bei Heraklit dargestellt zu haben. Er ist das allgewaltige Naturgesetz, das in der Entwickelung der Welt zur Darstellung kommt, oder der Weltprocess selbst, und greift herrschend über in das Gebiet der Erkenntnistheorie und der Ethik, so dass von einer Selbständigkeit dieser beiden letzten im Grunde nicht die Rede sein kann.“

Auch Lassalle nimmt, wenn auch in seiner Art, die Identität der εἱμαρμένη, der γνώμη[4]) und des λόγος[5]) bei Heraklit an.

[1]) S. 24.

[2]) S. 55.

[3]) S. 54.

[4]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. H. d. D.,“ I. Bd., S. 337: „Die γνώμη ist, sagten wir, rein objectiv zu fassen; sie ist das hier von Heraklit als die Sentenz alles Daseins, als der alles beherrschende Schicksalsspruch oder göttliche Rathschluss ausgesprochene Gesetz der Identität des Seins und Nicht, das allein alles regiert und regieren wird und mit dessen Erkenntnis daher das ganze Weltall erkannt ist.“

[5]) Lassalle, ibid., II. Bd., S. 264, meint, „λόγος“ wäre von Heraklit zuerst im Sinne von Vernunft gebraucht worden und bemerkt: „Es konnte also schon der Einsicht Schleiermachers nicht entgehen,

Schuster übersetzt λόγος mit Rede und meint[1]): „Indes schon Schleiermacher bemerkte, dass, wenn λόγος hier Vernunft bedeutete, Heraklit diesen Sprachgebrauch aufgebracht haben müsste. Denn vorher findet sich derselbe nirgends.“ Teichmüller meint[2]), dass der weltbeherrschende Logos des Ephesiers zugleich Weltseele sei, weil er an dem Wandel der Welt leidend theilnimmt und zugleich Materie, weil er als Blitz und vernünftiges Feuer das All steuert und die Bewegung nicht bloß hervorrufe, sondern selber in Bewegung sei.

II. Relativität.

Der Gedanke von der strengen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens, der Heraklit durchdrang, führte den tiefsinnigen Denker auf einen noch viel tieferen Gedanken, nämlich darauf, dass es in der Natur weder Gutes noch Böses in absolutem Sinne gebe, sondern dass solches nur für einen engen subjectiven Gesichtskreis vorhanden sei. Denn für die höheren Wesen, die Götter, gibt es ja auch kein Gut und Schlecht. Fr. 61: „Bei Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber halten einiges für gerecht und anderes für ungerecht.“ Das heißt: was einem gut und nützlich ist, das hält man dann auch für gerecht. Dass der geistreiche ephesische Denker durch Beobachtungen zu solchen Schlüssen gelangte, dafür sprechen folgende Aussprüche. Fr. 52: „Meerwasser ist das reinste und schmutzigste: für Fische trinkbar und lebenerhaltend, für Menschen untrinkbar und tödtlich.[3])“

dass mit dem λόγος hier nichts anderes gemeint sei als das objective die Existenz durchwaltende Gesetz des Daseins selbst.“ Dagegen fasst Lassalle (I. Bd., S. 350) die Dike als seiende Negativität auf, als die Aufhebung des einzelnen sinnlichen Daseins, das auf sich beruhen und sich erhalten will.

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ S. 20.

[2]) Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.,“ I. Heft, S. 198.

[3]) Schuster („Heraklit von Ephesus,“ S. 249[1]) bemerkt: „Nämlich zu verschiedenen Zeiten. Eine Bemerkung, die für jeden, der die verschiedenen Färbungen des Meeres einmal beobachtet hat, sehr natürlich klingt. Denn so klar und durchsichtig es bei günstigem Wetter ist, so schmutzig und trübe erscheint es bei gewissen Winden.“

Dass Schuster hierin Unrecht hat, insofern als es ausgeschlossen ist, dass Heraklit hier Färbungen des Meeres gemeint hat, scheint mir jedenfalls festzustehen. Heraklit selber fügt ja erklärend hinzu, warum das Meerwasser das reinste und schmutzigste ist, weil es eben für die Fische trinkbar ist und für die Menschen tödlich. Es ist demnach für die Menschen nicht rein genug. Wenn Heraklit rein und schmutzig statt gesund und ungesund oder gut und schlecht sagt, so ist der Grund auch nur in seiner Vorliebe für eine bilderreiche Sprache zu suchen. An dieser Stelle scheint mir also, wie gesagt, rein und schmutzig ein anschaulicher und bilderreicher Ausdruck für gesund und ungesund zu sein.

Auch was das „Werden“ anbetrifft, verhält es sich so. Denn „Eins lebt des anderen Tod,“ d. h. was für den einen gut, ist für den anderen von Übel. Fr. 25: „Feuer lebt der Luft Tod (das Feuer zieht nämlich nach Heraklit seine Nahrung aus der Luft, und wenn diese ins Feuer übergeht, also als Feuer zu leben beginnt, hört sie auf Luft zu sein, als Luft zu leben); Wasser lebt der Erde Tod und Erde den des Wassers.“ Fr. 68: „Auch für die Seelen ist es Tod, zu Wasser zu werden, für das Wasser Tod, zur Erde zu werden. Aus der Erde wird Wasser, aus Wasser Seele“ (d. h. Wasser verwandelt sich wieder in Gluthauch, in feurige Luft und die Seele besteht ja aus feuriger Luft).

Über den Ausspruch Fr. 67: „Unsterbliche, sterbliche, Sterbliche, unsterbliche, sie leben gegenseitig ihren Tod und sterben ihr Leben“, werde ich an anderer Stelle noch ausführlich sprechen.

An dieser Stelle möchte ich noch eines Ausspruches erwähnen, welcher, wie ich glaube, gleichfalls hieher gehört. Es ist dies nämlich Fr. 72: „Für die Seelen ist es Lust oder Tod, nass zu werden,“ welches Gomperz wegen des Fragmentes 68 streichen möchte. Ich verstehe das Fragment, wie folgt: „Für die Seelen ist es zwar Tod, zu Wasser zu werden,“ es ist aber dennoch eine Lust für sie, den Tod zu erleiden, nämlich eine Lust als Umschlagen in seinen Gegensatz. „Es ist ja mühselig, immer dem einen Herren zu frohnen und zu dienen,

d. h. sich nicht umzuwandeln, an dem Process des Werdens nicht theilzunehmen.“ Gomperz möchte, wie gesagt, dieses Fragment streichen. „Denn das gerade Gegentheil,“ meint er,[1]) „dieses Ausspruches „ψυχῇσι θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι“ ist mehrfach und völlig sicher als heraklitisch überliefert.“ Was die Ansicht Gomperz's betrifft, kann ich mich nun derselben nicht anschließen. Ich nehme eben in dem genannten Fragmente „ψυχῇσι θάνατος ὑγρῇσι γενέσθαι“ nicht als Gegentheil von Fr. 72. Es entspricht, wie bereits gesagt, vollkommen den Ansichten Heraklits, wenn er das einemal „Lust“ objectiv gesprochen, und das anderemal „Tod“ sagt. Für die Seelen nämlich ist es zwar der Tod, nass zu werden, weil die Seele aufhört Seele zu sein, wenn sie nass, d. h. zu etwas anderem wird. (Das Charakteristische an der Seele ist ja nach Heraklit ihre feuerige Natur und ihre daraus entspringende Vernunft. Denn das muss man festhalten, dass nach Heraklit die Seele aus Feuerhauch besteht.) Aber gleichzeitig ist es eine Lust für sie, den Tod zu erleiden: denn Ruhe ist Lust und „sich umwandelnd ruht alles aus (Heraklit).“ Meiner Ansicht nach ergänzen sich also nur die Fragmente 72 und 68, ohne sich auszuschließen.

Doch um wieder zur Sache zurückzukehren. Wenn die Menschen aber glauben, dass es ein Gut und Übel gibt und darüber klagen, dass es Übel in der Welt gibt, so verstehen sie eben nichts von der schönen Weltordnung. Darüber kann man sich eigentlich ja auch nicht wundern, denn Fr. 96: „der Menschen Sinn kennt keine Zwecke, wohl aber der göttliche“ (und deshalb ist auch alles von der göttlichen Weisheit gut und vernünftig eingerichtet worden.) Selbst dies (Fr. 104:) wäre ja nicht gut, wenn den Menschen alle ihre Wünsche erfüllt würden (vor allem würden ja die Menschen, wenn dies der Fall wäre, keine Lustgefühle kennen). „Die Krankheit macht (ja erst) die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger den Überfluss, Mühe die Ruhe.“

[1]) Theodor Gomperz, „Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes (Sitzungsbericht d. k. A. d. W.), Bd. 113, S. 1015 ff.

Übrigens ist auch das, was einem Lust bereitet, ganz subjectiv. Fr. 53: „Säue baden sich (z. B.) in Koth (und es ist ihnen angenehm), Geflügel in Staub oder Asche“ (während all das für den Menschen doch nur Schmutz bedeutet). Fr. 51: „Esel würden ja auch Häckerling dem Golde vorziehen.“ Den Eseln erscheint somit Häckerling besser denn Gold.

Auch die Eigenschaften sind ja relativ. Fr. 99: „Der schönste Affe (z. B.) ist hässlich, mit dem Menschengeschlecht verglichen.“ Und Fr. 98: „Der weiseste Mensch wiederum, wird, gegen Gott gehalten, wie ein Affe erscheinen in Weisheit, Schönheit und allem anderen.“ Deshalb nun Fr. 97: „hört auch der thörichte Mann auf die Gottheit wie der Knabe dem Manne gehorcht“ (d. h. meist ohne Verständnis).[1])

Auch die Gottheit und ihre Macht erscheint jedem anders (Xenophanes). Fr. 36: „Gott ist Tag und Nacht, Winter, Sommer, Krieg, Frieden, Überfluss und Mangel. Er wandelt sich aber, wie wenn man ihn (z. B.) mit Räucherwerk vermengen

[1]) E. Petersen, „Ein missverstandenes Wort des Heraklit“ (Hermes Bd. XIV), S. 306: „So ist nun auch jenes Wort des Heraklit zu verstehen; der Mann heißt dem Gott einfältig, wie das Kind dem Mann.“ Also ähnlich anderen Aussprüchen desselben Fr. 96 und 98 bei Bywater. Irre ich nicht, so passt auch der Aorist nur zu diesem Gedanken, nicht zu den früheren Erklärungen. Endlich scheint es mir unzweifelhaft, dass sowohl Celsus wie Origines den Ausspruch ebenso wie ich verstanden; denn jener führt ihn unter anderen an zum Beweis, dass dieser nichts Neues sage, wenn er behaupte, τὴν ἐν ἀνθρώποις σοφίαν μωρίαν εἶναι παρὰ θεῷ. Ebenso hat wohl Herschel 1605 seine Übersetzung: vir stultus audit a daemone sicut puer a viro gemeint, während Mosheim 1745 die falsche Auffassung der neueren hat. . . .“ „Von allen Seiten werden wir darauf geführt, νήπιος von ἀνήρ zu trennen. Dann allein haben wir die richtige Gleichung παῖς : ἀνήρ = ἀνήρ : δαίμων, dann allein findet sich in νήπιος das vermisste Object zu ἤκουσε, dann allein kommt ἀκούειν πρός τινος zu seinem Recht.“ Bernays wieder ändert δαίμονος in δαήμονος (doctus). Schuster endlich übersetzt das Fragment, wie folgt: „Der Mensch in seiner Kindheit hat (sie) von Gott gehört, wie (jetzt) das Kind von dem Manne.“ („Die Sprache nämlich“ meint Schuster.) Ich kann mich also, was die Interpretation dieses Fragmentes betrifft, weder Petersen noch Bernays oder Schuster anschließen.

würde, er wird nach eines jeglichen Wohlgefallen so oder so benannt.“ Der Sinn dieses Ausspruches wird nun schon der Lücke wegen, die angenommen wird, viel umstritten. Für mich hat dieser Ausspruch keine Lücke, ja er erscheint er mir klar und verständlich. Der Gott, meint offenbar Heraklit, wandelt sich, d. h. er erscheint jedem anders oder jeder sieht vielmehr die Gottheit in etwas anderem. In Wahrheit aber bleibt sich die Gottheit absolut gleich, d. h. eine Macht regiert die Welt, mag sie auch jedem anders erscheinen. Letzteres ist ganz unwesentlich. Der Grund aber, warum die Gottheit jedem anders erscheint, liegt in dem Wesen eines jeden (oder eines jeden Volkes) und hängt von seiner Phantasie, mit der er sie ausschmückt, und seiner Gedankenrichtung ab. Es ist so, als wenn man etwas mit verschiedenen Gerüchen versetzt, es wird dann auch immer anders duften und wenn man nicht genau zusieht, so wird es scheinen, als ob man immer etwas anderes hätte, während es im Grunde genommen doch dasselbe ist und bleibt, und nur der Geruch verschieden ist. Deshalb sagt nun auch Heraklit. Es sieht fast so aus, als wenn man die Gottheit, d. h. das Feuer mit Räucherwerk vermengen würde. Jeder nennt sie eben, sowie es ihm gefällt, Zeus oder Feuer u. s. w. In Wirklichkeit aber ist die Gottheit, wenn sie sich auch verschieden und in verschiedenem offenbart, doch immer dieselbe trotz der verschiedenen Namen. Diese sind nur das Beiwerk.

Sehr originell finde ich die Interpretation Schusters.[1]) „Gott ist Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden, Sättigung und Hunger; seine Veränderung ist nichts weiter, als wenn man Wein mit Specereien mischt und ein jeder dann eine Etiquette daran macht nach Belieben. Ich möchte also vorschlagen, meint[2]) er: ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ ὁκόταν συμμιγῇ θυώμασιν [οἶνος]. ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἑκάστου. Denn OINOSONOMάξεται konnte leicht das Gegentheil einer

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ Fr. 6, S. 187.
[2]) Schuster, ibid., S. 187[1].

Dithographie erleiden.“ „Wie witzig so das Gleichnis würde,“ bemerkt ferner Schuster, „wenn Heraklit die verschiedenen Namen und Auffassungen Gottes mit den verschiedenen Sorten und Namen vergliche, welche ein Weinfälscher aus einer einzigen Sorte zu gewinnen weiß, wird wohl jeder zugeben; aber es fragt sich, ob man geneigt ist, die fragliche Unsitte schon dem ältesten griechischen Alterthum zuzutrauen Indes, dass der Wein bei den griechischen Wirten verfälscht wurde, steht fest (vgl. Becker, Charikles II, 138); und dass er aromatisch versetzt wurde, ebenfalls (vgl. ib. p. 276).“ Ich finde wenigstens die Erklärung Schusters, wenn auch nicht, wie Schuster es gern möchte, den Ausspruch Heraklits, äußerst witzig.

Teichmüller[1]) hält sich zwar mehr an die Sache und meint, dass in dem erläuternden Satze ein Hinweis auf die Erfahrung gegeben wäre, da jeder sehen könne, wie einerseits das Feuer aus dem Rauch und dem Räucherwerk hervorkomme, zum Beweis, dass es selbst verborgen darin steckte, und anderseits, das Feuer sich auch wieder in Rauch auflöse oder zurückverwandle. So gebe der Satz einen Erfahrungsbeweis der schlagendsten Art.

„In dem Kampf des Feuers mit dem Räucherwerk,“ meint ferner Teichmüller,[2]) „sehen wir aber den Heraklitischen Gott, wie er mit sich selbst Krieg spielt; denn er ist verborgen, kalt und dunkel in dem Räucherwerk und tritt bei dem Entbrennen heiß und licht hervor; er ist beides und dementsprechend kommen ihm auch die geistigen Attribute zu, die ja die tiefsinnige Naturauffassung Heraklits mit dem physischen Processe vereinigt dachte.“ Auch Diehls ergänzt das Fragment durch ein „πῦρ“ und übersetzt: „Er wandelt

[1]) Gustav Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.,“ I Heft, S. 69. Das Fragment übersetzt Teichmüller (ib., S. 66): „Es verändert sich aber, wie wenn er sich mischt mit dem Räucherwerk; genannt wird es aber nach eines jeden Belieben.“
[2]) Teichmüller, ibid., I. Heft, S. 71.

sich aber wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach eines jeglichen Wohlgefallen so oder so benannt wird."[1])

Noch ein Fragment hätte ich zu besprechen, das sich ebenfalls auf die Relativität der Eigenschaften bezieht, und zwar Fr. 127: „Denn, wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Procession veranstalten und das Phalloslied singen, so wär's ein ganz schändliches Thun. Ist doch Hades eins mit Dionysos, dem sie da toben und Feste feiern."[2])

Auch dieses Bruchstück hat zahlreiche Erklärungen gefunden. Lassalle meint[3]): „Schleiermacher verbessert in dem Bruchstück bei Clemens das εἴργασταν in εἴργατ' ἄν und übersetzt: „Und begiengen sie nicht dem Dionysos ein Fest und besängen die Schamglieder, schamlos wäre das von ihnen. Es ist aber derselbe Hades und Dionysos, dem sie toll sind und Feste feiern." Doch gibt der erste Theil dieser Übersetzung keinen rechten Sinn und ich glaube, dass man lieber, das εἴργαστ' ἄν acceptierend, zwischen ἄσμα und αἰδοίοισιν ein Komma machen und übersetzen muss: „Und begiengen sie nicht dem Dionysos das Fest und sängen ihm das Lied, so wäre es ja auf das schamloseste den Schamtheilen dargebracht; derselbe ist aber Hades und „Dionysos", dem sie rasen u. s. w. Jedenfalls aber, meint ferner Lassalle,[4]) ist der Gedanke und Mittelpunkt des Fragmentes klar: die Identität des Dionysos und Hades und eine gewisse glühende Polemik gegen den Gott der sinnlich feuchten Natur und Genesiurgie und diejenigen, die ihm Feste feiern und vor ihm toben; eine Polemik gegen den Gott selbst wie gegen seinen taumelnden Cultus des Außersichgerathens und Rasens." „Dionysos aber, bemerkt endlich Lassalle,[1]) war ja eben, mindestens in jener mysteriösen Seelenlehre, der Herr der feuchten Natur, der Vorsteher oder Genesiurgie überhaupt, und darum sagt Heraklit, hier wie überall seine reinen Begriffe darstellend in sinnlichem Stoffe, sich einlassend auf die religiösen Bilder und Gestalten, aber zugleich ihre Unterschiede zerschlagend und seinen Begriff in sie verpflanzend: Ein und derselbe ist Hades und Dionysos, das Reich des Todes und der Geburt."

Teichmüller meint[2]): „Wir können nun unsere Stelle genügend verstehen." Ich übersetze so: „Wenn es nicht Dionysos gewesen wäre, dem sie die Procession führen und dabei das Lied auf die Schamglieder singen, so wäre das Schamloseste ausgeführt. Nun aber ist Hades (der Sohn der Scham) derselbe wie Dionysos, dem sie rasen und Feste feiern." Zur Erklärung könnte man hinzufügen: Dasselbe ist das Schamlose und Geziemende; denn z. B. für einen Menschen wäre ein solches Ausstellen und Ansingen der Schamglieder schamlos, für Dionysos aber ist es geziemend. Denn Dionysos ist Hades, und Hades ist selbst die Scham."

„Die Theologie und Metaphysik der Alten," sagt ferner Teichmüller,[3]) „ist ohne ihre Naturlehre unverständlich. Wenn wir nur hier z. B. bei Heraklit wissen, dass der Hades ihm die untere Region (τὸ κάτω) ist, so werden wir nicht zweifeln, dass der Dionysos, der in den Hades hinabsteigt und, wie Clemens, der Alexandriner, erzählt, den Weg nicht weiß, bis er endlich durch den Prosymnus belehrt, wieder aufsteigt, nichts anderes ist als die Sonne, die glänzendste Gestalt der oberen Welt (τὸ ἄνω). Die Sonne aber entsteht aus der Erde und die Erde empfängt wieder das Licht in sich. Beides ist also eins." Pfleiderer meint[4]) im Anschluss an

[1]) Bernays schiebt ein ἀήρ ein. Zeller θυώμα, welcher Correctur auch Bywater in seiner Ausgabe folgt.

[2]) Nach Schuster lautet dieser Ausspruch: „Wäre es nicht Dionysos, dem sie eine Procession anstellen und dessen Schamglied sie mit ihrem Lied besingen, so wäre es das schamloseste Treiben. Aber Hades (der richtende Gott der Unterwelt) ist nach ihrer eigenen Lehre eins mit dem Dionysos, dem zu Ehren sie schwärmen und ausgelassen sind.

[3]) Ferdinand Lassalle, „Die Philosophie H. d. D." I. Bd., S. 204.

[4]) Lasalle, ibid., S. 205.

[1]) Lassalle, ibid., S. 208.

[2]) Gustav Teichmüller, „N. St. z. G. d. B." I. Heft, S. 30.

[3]) Teichmüller, ibid., S. 25.

[4]) Dr. Edmund Pfleiderer, „Was ist der Quellpunkt der heraklitischen Philosophie?" S. 33.

das genannte Fragment: Dies will meines Erachtens heißen, dass an und für sich oder vom gemeinbürgerlich profanen Standpunkt aus betrachtet, die Bräuche der orphisch-dionysischen Mysterien, insbesondere die Vorantragung und Besingung des Phallus den höchsten Tadel der Schamlosigkeit verdienen würden. Was ihnen jedoch immerhin als bis zu einem gewissen Grad als Rechtfertigung oder wenigstens als Entschuldigung diene, sei die darin enthaltene, tiefe, mystische Wahrheit von der Identität des Dionysos und Hades oder von der Unzerstörbarkeit der zeugenden Lebenskraft auch im scheinbaren Tod. Die wilde, rauschende Freude, für sich allein genommen äußerst verwerflich und tadelnswert, werde gedeckt durch den Contrast, der sie ja auch allein zu ihrer Höhe treibt, d. h. durch den bitterernsten Hintergrund des Todes, aus dem das neue, festlich gefeierte Leben immer wieder hervorgehe. So ist sogar das Phalluslied gewissermaßen ein Gesang des Triumphes über den Tod und deswegen schließlich zu ertragen. Man denke in dieser Beziehung daran, dass im Alterthum der Phallus eben zum Ausdruck derselben Idee sogar an Gräbern angebracht wurde, wo man doch gewiss mit diesem Symbol nicht leichtfertigen Muthwillen treiben wollte.“ So Pfleiderer.

Was nun das Bruchstück und seine mannigfache Erklärung anbetrifft, so finde ich die Teichmüllers ebenso geistreich als weit hergeholt. Mit Lassalle kann ich hauptsächlich in der Auffassung der Stellung Heraklits zur Genesiurgie nicht übereinstimmen. Meiner Ansicht nach geht dieser Ausspruch vor allem auf die Relativität von Gut und Böse oder vielmehr sittlich und unsittlich. „Die Menschen begehen ja oft ihre Bräuche unheilig,“ wie Heraklit an anderer Stelle sagt. Speciell die Dionysosfeier ist aber nach Heraklit nicht ungeziemend, wenn man sie tiefer fasst, obwohl sie es auf den ersten Blick zu sein scheint. Allerdings, um mit Heraklit zu sprechen, wird wohl den meisten das tiefere Verständnis für sie abgehen, indem sie nur rein instinctiv handeln. Denn im Grunde genommen wäre ja diese Handlungsweise äußerst

schamlos, dadurch aber, dass sie dieselbe zu Ehren des Dionysos begehen und ihm zu Ehren das Schamglied besingen, gewinnt die ganze Sache einen tieferen Sinn und verräth auch einen solchen Ursprung. Ja, sie erscheint mit Recht als gut und heilig. Dionysos, dem sie toben und Feste feiern, ist ja der Gott der Geburt, des ewigen Werdens, sie feiern und besingen hiermit also das Werden und Entstehen, die Geburt.

Da aber Tod und Leben nach Heraklit eins ist, so ist in diesem Sinne Dionysos auch der Gott des Todes, des Sichwandelns, also Hades. Dadurch also wird selbst auch eine schamlose Handlungsweise zu einer sittlichen, wenn man durch sie etwas Heiliges verherrlicht, wie hier den ewigen Process des Werdens und Sichwandelns, der alles durchzieht.

Und gleichsam auch entschuldigend könnte man die Worte auffassen: „Ist doch eins Hades und Dionysos.“ Denn dem Heraklit, dem alles Feuchte als Gegensatz des Trockenen, des Warmen, des Feuers niedrig erschien und dem der Dionysoscult mit allen seinen Bräuchen unsympathisch war, hat doch etwas Unsittliches sittlich gefunden, weil es zu Ehren des Dionysos geschieht. Und deshalb möchte er wohl zu seiner Entschuldigung gesagt haben: „Ja, als Gott der feuchten Natur ist mir auch Dionysos minderwertig, aber er ist ja zugleich auch der Gott des ewigen Werdens und eben als solcher steht er mir hoch. Und als ein Gott des Werdens ist er ja auch gleichzeitig der Gott des Sichwandelns, des scheinbaren Todes. Dies wird er wohl in seiner dunklen symbolischen Sprache gemeint haben, wenn er sagt: „Ist doch eins Hades und Dionysos.“

III. Gegensatz und Harmonie.

Der dritte wichtige Punkt der Heraklitischen Philosophie ist die Lehre vom Gegensatz, der allem und jedem innewohnt. Deshalb gab es auch, wie bereits gesagt und wie auch Schuster[1]) bemerkt, in der Natur nach Heraklit Nichts

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ S. 251: „Denn wenn Heraklit das Feindliche, das Widerspenstige, den Gegensatz überall für

absolut Böses oder Schädliches. Mit weitem, offenen Blick und einer für die damalige Zeit fast unbegreiflichen Großherzigkeit entschied Heraklit in geistreicher Weise eine der einschneidendsten Fragen, die es überhaupt in der Geschichte des Denkens jemals gegeben hat, eine Frage, von deren Entscheidung in cultureller und socialer Hinsicht das größte Heil und Unheil abhängt.

Lassalle fasst die Gegensatzlehre des großen Ephesiers als einen so wichtigen und fundamentalen Bestandtheil von Heraklits ganzer Philosophie auf, dass er sie als den Ausgangspunkt der letzteren betrachtet. Denn, meint Lassalle[1]): „Unsere gesammte Darstellung hat dies hoffentlich bereits lange und unzweifelhaft erwiesen. Sie hat erwiesen, dass die ganze Philosophie des Ephesiers nichts anderes als die Philosophie des logischen Gedankengesetzes von der Identität des Gegensatzes ist; dass alle anderen Aussprüche, dass das ganze System Heraklits nur die nothwendigen Folgerungen und Consequenzen dieses speculativen Grundbegriffes waren."

Dass Lassalle hier zu weit geht, unterliegt keiner Frage. Meines Erachtens bildet eben, wie bereits gesagt, das materielle Feuer den Ausgangspunkt der Heraklitischen Philosophie und weil ihm das Feuer der Ausgangspunkt war, gelangte er, durch weitere Naturbeobachtungen gestützt, zu seiner Gegensatzlehre. Was vereinigt aber in größerem Maße einen solchen Gegensatz in sich als das Feuer schon durch den sichtbaren Process des Sichentzündens und Verlöschens? Deshalb sah nun Heraklit auch im Feuer das materielle Princip, die sinnliche Erscheinung des harmonischen Gegensatzes, der das Weltall beherrscht. Richtig bemerkt Lassalle: „So war also dem Ephesier jedes Existierende nur die Einheit des absoluten Gegensatzes und, wie wir im Verlaufe sehen werden, stand ihm eine Existenz umso höher, je reiner und ungetrennter sie diese Identität des Gegensatzes in sich zur Darstellung brachte."

nöthig zur Harmonie hielt, so konnte er natürlich ein absolut Böses und Schädliches in der Natur nicht gelten lassen."

[1]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. H. d. D.," II. Bd., S. 266.

Und dieser Gegensatz war für Heraklit gleichsam die Harmonie, die alles durchzieht, die Einheit, die alles umschließt und in sich schließt.

Denn Fr. 59: „Verbinde Ganzes und Nichtganzes, Zusammenstimmendes und Auseinanderstrebendes, Consonierendes und Dissonierendes und aus Allem wird Eins und aus Einem Alles."

Ferner Fr. 24: „Das Feuer ist ja Mangel und Überfluss zugleich."

Ich möchte nun hier bemerken, dass ich den Heraklitischen „Überfluss" dem Sichentzünden des Feuers gleichsetzen möchte, den „Mangel" dem Verlöschen desselben.

Es geht ja auch alles in seinen Gegensatz über, denn Fr. 78: „Es ist immer eins und dasselbe, was in uns wohnt. Lebendes und Todtes und das Wache und Schlafende und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist dies jenes und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses."

Deshalb (Fr. 1): „Ist es weise zuzugestehen, wenn Ihr nicht mich, sondern die Vernunft hört, dass alles eins ist" und weiterhin:

Fr. 35: „Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Sie sind überzeugt, er weiß am meisten, er, der doch Tag und Nacht nicht kannte. Ist ja doch eins."[1]) (Weil eben die Nacht der Gegensatz von Tag ist, deshalb ist es auch nach Heraklit eins, da nach ihm eben jede Einheit die größten Gegensätze in sich vereinigt.)

[1]) Dr. Eduard Zeller, „Die Philosophie der Griechen," I. Bd., S. 532, meint: „Tag und Nacht sind dasselbe, d. h. es ist ein Wesen, welches bald licht, bald dunkel ist, heilsames und verderbliches, oberes und unteres, Anfang und Ende, sterbliches und unsterbliches ist dasselbe." Ich finde die Erklärung Zellers für Heraklit äußerst matt und auch sonst, wie mich dünkt, nicht genügend klar. Sehr gesucht ist aber die Teichmüllers („N. St. z. G. d. B.," I. Heft, S. 50): „Nun findet sich am Tage ein Übergewicht des Feuerigen, in der Nacht ein Übergewicht des Feuchten und Dunkeln, doch nur so, dass auch am Tage das Dunkle und Feuchte vorhanden ist und auch in der Nacht etwas Feueriges und Helles. Tag und Nacht ist daher physisch dasselbe und nur durch Übergewicht im Gegensatz befindlich."

Fr. 50: „Ist ja auch des Krempels Weg gerade und krumm, ein und derselbe.“

Fr. 46: „Das auseinander Strebende vereinigt sich (nämlich im Gegensatz) und aus den Gegensätzen entsteht die schönste Vereinigung und Harmonie.“

Darum besteht auch nach Heraklit diese große Gesetzmäßigkeit und Harmonie in der Welt, weil strenge Einheit alles beherrscht. Die Menschen wissen es aber nicht, weil nicht Alles offen zu Tage liegt, und sie häufig nicht richtig beobachten können, selbst wenn sie schon auf etwas stoßen.

Auch Fr. 58: „Gut und Schlecht ist ja eins. Fordern doch die Ärzte, wenn sie die Kranken schneiden, brennen, auf jede Art schlimm quälen, noch Lohn dazu (trotzdem sie ja scheinbar etwas Schlechtes thun, d. h. dem Kranken momentan noch mehr wehe thun, als eventuell die Krankheit selbst, und doch ist dies in Wirklichkeit etwas Gutes, das sie dem Kranken zufügen), während sie doch nichts zu erhalten verdienten (d. h. wenn man hier in dem Schlechten nicht etwas Gutes sehen würde), da sie ja nur dasselbe bewirken (nämlich Schmerz), die Gutthaten (nämlich die Behandlung der Aerzte) und die Krankheiten.“[1]) Fr. 4: „Sind ja auch schlimme Zeugen Augen und Ohren der Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben“ (nämlich kein richtiges Verständnis). Sie gehen ja auch oft blind vorüber, „anwesend, sind sie abwesend“, an dem, was sie sehen, und wenn sie selbst forschen und philosophieren, so sehen sie dann Dinge, die gar nicht existieren.

[1]) Paul Schuster, „H. v. Ephesus,“ S. 79², Fr. 81. Schuster meint: „Wenigstens die Ärzte, sagt Heraklit, schneiden, brennen und peinigen die Kranken auf jede Manier (κακῶς) bös und beschweren sich dann, dass sie einen durchaus nicht entsprechenden Lohn erhalten von den Kranken dafür, dass sie diese „Gutthaten“ (ἀγαθὰ) zustande bringen — und die Krankheit.“ Fr. 81b. (Ja meinen Oheim Herakleidoros haben sie um sein Leben gebracht und dafür noch ihr Honorar eingestrichen) ergänzt Schuster aus den Epistolae Herakl., III, 54.

Ich kann weder Schusters Interpretation noch Ergänzung richtig finden.

Es ergeht ihnen ungefähr so wie dem Homer. Denn Fr. 47: „Die Menschen lassen sich über die Kenntnis der sichtbaren Dinge ähnlich zum besten halten wie Homer, der doch weiser war als die Hellenen allesammt. Ihn fragten nämlich Jungen, die der Läusejagd oblagen, indem sie ihm zuriefen: Alles was wir gesehen und gegriffen, lassen wir da; was wir aber nicht gesehen und nicht gegriffen, das bringen wir mit.“

Mit Schuster möchte ich sagen: „Das heißt doch wohl: die Menschen verachten das Sichtbare und Greifbare als untauglich zur Erkenntnis und tragen sich mit allerlei Zeug, von dem keine Wahrnehmung je Kunde gebracht hat.“

Allerdings ist zwar die Harmonie, die das Weltall durchdringt, auch nicht immer sichtbar. Aber oft ist (Fr. 47): „verborgene Harmonie besser als die sichtbare.“ Meiner Ansicht nach meint Heraklit deshalb, dass verborgene Harmonie besser wäre, weil ja in Wirklichkeit alles scheinbar Schlechte und Disharmonische eigentlich doch in das Gute wieder umschlägt oder vielmehr oft zur schönsten Harmonie beiträgt. Gäbe es nun diese verborgene Harmonie, diese scheinbare Dissonanz nicht, sondern gar keine, so gäbe es auch nicht die schönste Harmonie.

Fr. 10: „Die Natur liebt sich (eben) zu verstecken.“[1])

[1]) Theodor Gomperz (Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes. Sitzungsberichte d. k. Akademie d. W., 113 Bd., S. 1000 ff.) meint, dass die Worte „καθ' Ἡράκλειτον“ sich nach feststehendem Sprachgebrauch unmöglich auf den nachfolgenden Satz allein beziehen können (bei Clemens nämlich). „Demgemäß“, sagt er a a. O., „ist anzunehmen, dass der Kirchenschriftsteller in seine freie Wiedergabe des heraklitischen Satzes auch einen Rest des ursprünglichen Wortlautes verflochten hat, und zwar darf man diesen am ehesten vor den Worten „καθ' Ἡράκλειτον“ suchen. Ich gehe, sagt ferner Gomperz, weiter und erinnere an Fr. 10. Soll man nicht vermuthen, dass beides zusammengehört und unser Autor wie folgt geschrieben hat: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, ἀπιστίη ἀγαθή. ἀπιστίη γὰρ διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι. Bywater CXVI: Ἀπιστίη διαφυγγάνει μὴ γινώσκεσθαι.

Zu grunde liegen zwei Anführungen. Plutarch, „Coriolan“ 38: ἀλλὰ τῶν μὲν θείων τὰ πολλὰ καθ' Ἡράκλειτον, ἀπιστίη διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι —, und Clemens Alex. Strom. V. 13, p. 699: ἀλλὰ τὰ μὲν

Deshalb kann ich auch, was die Erklärung des genannten Ausspruches über die verborgene Harmonie betrifft, weder mit Lasalle noch Teichmüller oder Schuster übereinstimmen. Lassalle[1]) nämlich meint, dass der Sinn dieses Fragmentes folgender wäre: Alles Sichtbare und Sinnliche wäre nämlich dem Heraklit nur die Existenz und der reale Ausdruck seiner einen, reinen Harmonie, d. h. der Identität des Gegensatzes von Sein und Nichtsein. Im Unterschiede von diesen ihren sinnlichen, sichtbaren Darstellungen im Reiche der Existenzen könne die unsichtbare Harmonie nur die reine Idealität sein, die reine processierende Gedankeneinheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, die noch nicht, wie alles sinnlich Existierende, in der einseitigen vorwiegenden Form des Seins gesetzt wäre; mit einem Worte: die logische Idee des Werdens selbst, in welcher beide Momente, Sein und Nichtsein, fortwährend unaufgehalten und unaufhaltsam in einander umschlügen und Unterschied wie Einheit derselben

τῆς γνώσεως βάθη — κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή, καθ' Ἡράκλειτον. ἀπιστίη γὰρ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι".

Ich würde eher die Fragmente 10 und 8 in Verbindung bringen und sagen: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ. — χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὑρίσκουσιν ὀλίγον. Letzteres als concretes Beispiel symbolisch angeführt dafür, dass man viele Mühe aufwenden muss, um die Natur auch nur ein wenig erforschen zu können.

Dr. Jakob Mohr, „Heraklitische Studien," S. 8, bringt diesen Ausspruch Heraklits mit seiner dunklen Redeweise in Verbindung und meint a a. O.: Schon jene Worte am Eingange seiner Schrift über die Natur, „indem ich zergliedere gemäß der Natur", lassen deutlich genug erkennen, dass nicht die Mystik der Ausgangspunkt seiner Philosophie war, sondern die unmittelbare Naturerkenntnis. Sein Ausspruch, „Die Natur liebt es, sich zu verhüllen", macht uns seine Dunkelheit begreiflich. Er ahmt gleichsam die Sprache der Natur nach. Es ist ja höchst wahrscheinlich, dass sich Heraklit wie Apollo und die Sibylle auch die Natur zum Muster genommen hat. Jedenfalls möchte ich, wenn ich auch die Ansicht Mohrs theile, doch bei diesem Ausspruche das Hauptgewicht auf den Gedanken legen, dass Heraklit eben meinte, die Natur sei schwer zu erforschen, weil sie sich zu verhüllen liebt, und dies wird er auch wohl mit der verborgenen Harmonie bezeichnet haben.

[1]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. H. d. D.," I. Bd., S. 98.

in ununterbrochenem Process und immer zugleich sich erzeugten, in welcher also die reine Einheit dieser Momente noch durch kein festes Bestehen derselben, wie in der Existenzialwelt, getrübt wäre.

Nach Teichmüller[1]) wäre die sichtbare Harmonie bei Heraklit gleich der ganzen sinnenfälligen Welt. Das Wesen dieser Harmonie selbst erkläre Heraklit aber für den Gott und das Vernünftige und das Weise und den Logos. Da in dem Wissen von dieser Weltvernuntt aber erst die Erkenntnis der Welt und das Verständnis der sichtbaren Harmonie bestehe, so frage sich, ob wir dies Wesen der Harmonie mit den Sinnen wahrnehmen. Die unsichtbare Harmonie der Welt wäre also die göttliche Weisheit, welche die Menschen, wie Heraklit gleich im Anfang seines Werkes sage, nicht erkennen, indem sie wie im Traume dahin leben, und die sie auch, wenn sie von Heraklit davon hörten, nicht verstehen. Deshalb, folgert nun Teichmüller: Sei, sage Heraklit, die unsichtbare Harmonie besser als die sichtbare, weil sie eben diese göttliche und von wenigen erkannte Weisheit ist.

Schuster[2]) wieder bringt die Fragmente 13 und 47 mit einander in Verbindung, indem er Fr. 47 als Frage auffasst und meint, Heraklit habe sagen wollen Fr. 47: „Weshalb soll eine unsichtbare Harmonie besser sein als eine sichtbare?" „Nein, sondern Fr. 13: was Gegenstand des Gesichtes, des Gehöres, der Erforschung ist, das ziehe ich mir vor."

Ich finde diese Interpretation Schusters äußerst gekünstelt und vor allem ganz unheraklitisch ihrem Sinne nach. Fr. 13 kann ich mir nur mit Fr. 17 in Verbindung gebracht denken. Doch darüber mehr an anderer Stelle.

In allem also, um mit Heraklit zu sprechen, herrscht der Gegensatz vor, diese unsichtbare Harmonie. Symbolisch sieht man dies ja auch an manchen Benennungen. So, mochte wohl Heraklit gesagt haben, haben die Menschen, ihrem

[1]) G. Teichmüller, ibid., I. Heft, S. 159 ff.

[2]) Paul Schuster, ibid., S. 24, Fr. 8.

richtigen Instincte folgend, den Bogen mit demselben Worte wie das Leben bezeichnet und doch bewirke dieser den Tod.

Fr. 66: „Des Bogens Name ist Leben, sein Werk aber Tod.“ Der Bogen vereinigt also die scheinbar größten Gegensätze (Name und Wirkung) in schönster Harmonie in sich, und doch ist er eins, eine Einheit.

Und wenn Heraklit nun sagt Fr. 45: „Sie wissen nicht, wie das Entgegengesetzte mit sich selbst übereinstimmt. Mannigfaltig ist die Harmonie wie die des Bogens und der Leier,“ so will er damit, wie ich vermuthe, sagen: Gar mannigfaltig ist die Harmonie, welche sich aus den herrschenden Gegensätzen ergibt. Er nimmt symbolisch dafür Bogen und Leier und könnte ebenso gut, aber weniger bilderreich Leben und Tod sagen. Bogen und Leier sind ja nach Heraklit scheinbar die größten Gegensätze. Die Leier ist ein Instrument der heiteren Lebensfreude, der Bogen ein Werkzeug des Todes. Sie sind aber dasselbe, weil Leben und Tod auch dasselbe sind. Statt Leier und Bogen hätte er auch, wie erwähnt, zwei andere große Gegensätze nehmen können. Er nahm Leier und Bogen, weil diese seiner Vorliebe für alles Dunkle, halb Angedeutete und Bilderreiche mehr entsprachen.

Und so könnte ich im großen und ganzen mit Lassalle[1]) sagen: „Diese Harmonie der Leier und des Bogens, die, wie wir sehen, Heraklit ein constantes Bild von der Harmonie der Gegensätze in dem Weltall überhaupt war, führt nun Simplicius (Comment. in. Aristot. Phys. f. 11 a. b.) speciell als Bild der sich miteinander vermittelnden Einheit des Guten und Bösen an.“

Und[2]): „Da uns aber nirgends, wo Heraklit selbst angeführt wird, Leier oder Bogen isoliert als Bild seiner Harmonie begegnen, auch nie durch ἤ, sondern stets durch καὶ verbunden, so muss es schon hiernach den Anschein gewinnen, als sei jedes von beiden, Bogen wie Leier, nicht ein totales Bild der

[1]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. H. d. D.,“ I. Bd., S. 91.

[2]) Lassalle, ibid., S. 105.

Harmonie, sondern jedes nur ein Moment gegen das andere ihm entgegengesetzte und die Harmonie sei eine Harmonie des Bogens mit der Leier als innerer Gegensätze.“ Auch darin möchte ich mich ferner Lassalle[1]) anschließen, dass vielleicht auch der Umstand dazu beigetragen haben konnte, dass er gerade Leier und Bogen als Bild der Harmonie in den Gegensätzen wählte, weil sie ja auch in der Hand des Apollo als Symbole harmonisch vereinigt waren und verweise auf Lassalle's wirklich geistreiche Ausführungen[2]).

Er mag nun dabei auch daran gedacht haben, dass schon im griechischen Volksleben diese Gegensätze vereinigt sind. Apollo der sonnige Gott der heiteren Lebensfreude und Musik ist zugleich auch der τοξότης oder Todbringer.

Rettig[3]) meint richtig, „dass, wenn Heraklit die Harmonie der Welt παλίντονος genannt und sie mit der Harmonie des Bogens und der Leier verglichen hat, dabei an eine Eigenschaft und Kraft dieser Instrumente gedacht werden

[1]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. H. d. D.,“ I. Bd., S. 114: „Leyer und Bogen aber, diese Symbole seines Gedankens, griff Heraklit aus dem apollinischen Cult, dem er auch sonst zugethan war, gegen den orgiastischen Dionysosdienst, wie wir später noch ausdrücklicher sehen werden, und liefert hierin wiederum eine Bestätigung für sein . . . . . schon auseinandergesetztes Verhältnis zu den religiösen Kreisen.“

[2]) Lassalle, ibid., S. 109.

[3]) Georg Ferdinand Rettig, „Über einen Ausspruch Heraklits in Platons Symposion,“ S. 10 . . . . „erwägen wir, dass die Aussprüche: τὸ ἓν διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεται, und παλίντονος ἁρμονίη κόσμου, sich eben so decken, wie die daran geknüpften Gleichnisse, in dem einen, ὥσπερ ἁρμονία τόξου τε καὶ λύρας, und in dem anderen ὥσπερ τόξου καὶ λύρας sc. ἁρμονίη sich völlig gleich sind, so bleibt wohl keine andere Möglichkeit befriedigender Erklärung, als der Gedanke an die im gespannten Bogen in den beiden Bogenenden, sowie in der mit Saiten bespannten Lyra an den beiden Befestigungspunkten der Saiten gleichmäßig sich äußernde Kraft des Entgegen- und Auseinanderstrebens, welche die Spannung [ἁρμονία] beider bedingt, den Bogen zum Bogen, die Lyra zur Lyra macht, jenen zum Schießen, diese zum Tönen geeignet. Das Vermögen zum Schießen und der reine Ton ruht latent in beiden.

Wie die beiden widerstreitenden Momente des verlöschenden und sich entzündenden Feuers verschiedene Formen des einen Lebensprincipes

muss, welche ihnen für sich und durch sich allein gleichmäßig zukommt, nicht erst infolge Einwirkung menschlicher Kraft, dass ferner auch der Gedanke an die todte äußere Form dieser Instrumente nicht befriedigen kann, weil es doch darauf ankommt, die Kraft deutlich zu machen, durch welche der Process der Erscheinung und des Werdens vor sich geht."

Mich befriedigt aber die von Rettig selbst gebrachte Erklärung keineswegs. Denn hätte Rettig Recht, so bestände doch wieder nur eine innere Ähnlichkeit zwischen Bogen und Leier, und Heraklit hätte dann von einer Ähnlichkeit und von keiner Harmonie gesprochen, besonders aber, wo es bei Heraklit keiner Ähnlichkeiten bedarf, damit eine Harmonie entstehe und bestehe, sondern gerade eines Gegensatzes, weil „unsichtbare Harmonie doch besser ist als sichtbare."

Schuster[1]) übersetzt das Fragment folgendermaßen: „Sie sehen nicht ein, wie das Auseinandergehende [und sich Entzweiende] doch mit sich in Übereinstimmung bleibt, — eine in sich zurückkehrende Fügung [Harmonie], wie beim Bogen

die Erscheinung bedingen, ebenso bedingt das Entgegenstreben der Bogen und Leierarme die Spannung. Sie ist continuierlich und doch in jedem Momente neu. Bogen und Leier als παλίντονα sind also wirklich Bilder, geeignet den Werdensprocess und die darauf beruhende Erscheinung des ἓν und der ἁρμονία κόσμου als identisch zu veranschaulichen."

Und S. 11: „Diese Erklärung ist nun aber auch in Übereinstimmung mit der Erklärung, welche die Alten selbst von παλίντονος geben. Die Scholiasten des Homer erklären παλίντονος durch εἰς τοὐ πίσω τεινόμενος, ἑλκόμενος. Vgl. Schol. zu H., VIII, 266, XV, 443. Hesychius erklärt παλίντονα durch ἐπισθότονα, ἢ τὰ ἐπὶ θάτερα τρεπόμενα. Auch Aristophanes Vögel 1735 sagt: „ἡνίας εὔθυνε παλιντόνους". παλίντροπος scheint ein stellvertretender, erläuternder Ausdruck zu sein für das gleichbedeutende, vielleicht ursprüngliche παλίντονος. Ferner S. 12: „Schon Eryximachos konnte, wie man hieraus sieht, mit der ἁρμονία τόξου τε καὶ λύρας nicht fertig werden, und glaubte sie durch etwas ihm Verständliches, die durch die Kunst bewirkte ἁρμονία τοῦ ὀξέος καὶ βαρέος ersetzen zu sollen, worin ihm neuere (wie Rettig mit Recht bemerkt) nicht hätten folgen sollen."

[1]) Paul Schuster, „H. v. E.," Fr. 80, S. 130.

und der Leier." Schuster ist ferner[1]) für παλίντροπον, wie Hippolyt es überliefert, und nicht für παλίντονον. In Bezug auf die Erklärung des Bildes meint er, auf die äußere Gestalt des Bogens und der Lyra zurückkommen zu müssen. Nur darin möchte er aber Bernays nicht folgen, dass dabei an den skythischen oder altgriechischen Bogen, das τόξον παλίντονον, zu denken sei. „Während nämlich bei dem gewöhnlichen Bogen durch das Anziehen der Sehne die natürliche Krümmung des Bügels noch mehr verengert wurde, gieng beim παλίντονον τόξον (vgl. Ammian XXII., 837, und die Note Steins zu Herod. VII., 69, 2, wo eine Abbildung gegeben ist) die Sehne über dem Bügel vorbei auf die andere Seite hinüber, so dass die beiden Flügel aus ihrer gekrümmten Lage in eine gestrecktere zurückgebogen wurden." („Wenn daher", meint ferner Schuster a. a. O., „Arist. Rhet. III., 11 p. 1412 h. 35 τόξον φόρμινξ ἄχορδος, den Bogen eine Leier ohne Saiten nennt, so ist dabei wohl an den gewöhnlichen Bogen zu denken. Auch der Bogen und die Leier wären ja zusammengesetzt, also aus einer Vielheit von Theilen bestehend, auch bei ihnen strebten die Arme auseinander; aber indem die Sehne (resp. der Saitenhalter), sie wieder zusammenspanne, also die anfänglich diametral auseinandergehende (διαφερόμενον) Richtung da, wo die äußersten Punkte erreicht wären und die Entfernung am größten geworden wäre, „wiederumkehrt" und eine Verbindung herstelle, entstehe erst ein in sich geschlossenes Ganzes, ein zu seinem Zwecke taugliches Werkzeug von fester und dauerhafter Fügung (ἁρμονία)."

Auf diese gekünstelte Interpretation Schuster's will ich nicht weiter eingehen. Nicht minder gesucht ist die Interpretation Schleiermacher's[2]) und Zeller's.[3])

[1]) Schuster, ibid., S. 239.

[2]) Dr. Friedrich Schleiermacher, „Herakleitos der dunkle, von Ephesus." (Schleiermachers sämmtliche Werke, II. Bd.), S. 69: „Da er nun, wie wir gesehen haben, von den größten Bewegungen der Natur einige erkannte als solche, in welchen das Verlöschen und Erdenwerden hervortritt, so konnte er gerade in Beziehung auf diese sagen, dass die

Auch Bernays[4]) glaubt, dass Heraklit in seinem Ausspruch die äußere Gestalt von Bogen und Leier im Auge gehabt habe. Bergk[5]) suchte sich auf andere Weise zu helfen und gibt die Conjectur „ὅκωσπερ τόξου καὶ νευρῆς." Gladisch[6])

zwischen Spannung und Erschlaffung schwankende Zusammenfügung der Welt ein Wechsel sei zwischen dem Übergewicht des Guten und des Bösen, wiefern nämlich der Tag und der Sommer und die Wärme und alles auf diese Seite Tretende ein Übergewicht des Guten ist, Nacht aber und Kälte und Winter und alles ähnliche des Bösen, und der Zustand der Welt immer wechselt zwischen diesen. Und dass er wirklich, als er das Bild brauchte von dem Bogen und der Leier, Gutes und Böses in diesem Sinne genommen habe, beweist nicht nur diese Stelle des Simplicius, welcher nach den oben angeführten Worten also fortfährt u. s. w. . . ."

[3]) Zeller, „Die Philosophie der Griechen." I. Bd., S. 548: „Indem sich das Urwesen von sich unterscheidet, geht es mit sich zusammen; das Gefüge der Welt beruht auf entgegengesetzter Spannung, wie das des Bogens und der Leyer; ganzes und getheiltes, einträchtiges und zwieträchtiges, zusammenstimmendes und misstimmiges muss sich verbinden, dass aus allem Eins werde, wie alles aus Einem. Die ganze Welt ist mit einem Worte durch das Gesetz des Gegensatzes beherrscht."

[4]) Jakob Bernays, „Heraklitische Studien." (Gesammelte Abhandlungen, I. Bd.), S. 41[1]: In dem Satze: „das Gute und das Böse geht in dasselbe zusammen nach Weise des Bogens und der Leier" (τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν εἶς τ' αὐτὸν συνιέναι δίκην τόξου καὶ λύρας Schl. S. 414) kann niemand „persischen Dualismus" wittern, als wer die Hauptsache, nämlich das Prädicat, das συνιέναι, das Zusammengehen übersehen wollte. Durch das von „Bogen und Leier" hergenommene Bild sucht Heraklit hier und an anderen Stellen den durch die Gegensätze der Einheit zustrebenden Process zu versinnlichen, bloß mit Rücksicht auf die äußere Form jener beiden Instrumente. Bei dem skythischen und altgriechischen Bogen wie bei der Leyer sind ja die beiden Enden (κέρατα) ausgeschweift und laufen dann durch Krümmung nach innen in dem Mittelstücke zusammen. So gefasst wird die Vergleichung mit dem Gang des Weltprocesses anschaulich und die Zusammenstellung von Bogen und Leier, welche in jüngster Zeit so viele Erklärungsversucho hervorgerufen hat, vollkommen verständlich."

[5]) Bergk, „Kl. philologische Schriften": (NEYPHC-AYPHC).

[6]) Aug. Gladisch, „Über den vermeintlichen Ausspruch des Heraklitos: παλίντονος γὰρ ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ λύρης καὶ τόξου." (Zeitschr. für die Alterthumsw. Nr. 121) S. 964 „Nämlich Aristoteles, oder wer der Verfasser ist, spricht in der Ethik ad Eudem. VII, 1: καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι, Ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο· οὐ γὰρ

möchte „Bogen und Leier" aus den Fragmenten streichen und durch ὀξέος καὶ βαρέος ersetzen. Er nimmt zu diesem Zwecke eine allgemeine Verschreibung an. Dies ist zwar eine sehr gewagte aber eine äußerst bequeme Erklärungsmethode.

ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος οὐ δὲ τὰ ζῶα ἄνευ ἀῤῥένος καὶ θήλεος, ἐναντίων ὄντων. Die Anführung in der indirecten Rede: οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος, stellt außer Zweifel, dass Herakleitos selber diese Bemerkung gemacht. Es scheint, dass, nachdem in der Platonischen Rede das Hohe und das Tiefe (τοῦ ὀξέος τε καὶ βαρέος) in die im Griechischen ähnlichen Wörter, den Bogen und die Lyra (τόξου τε καὶ λύρας) verschrieben worden, von hier der Schreibfehler in die anderen Stellen übergegangen ist, indem die Abschreiber nach der Platonischen, die ihnen bekannt war und ihnen vorschwebte, die anderen, wie sie vermeinten, berichtigten. Denn dass schon Plutarch und Simplicius selber, bei denen die anderen Stellen mit dem Bogen und der Lyra vorkommen, so sollen geschrieben haben, ist nicht glaublich."

Und S. 966 meint Gladisch: „Nämlich auch παλίντονος, des de Is. et Osir. 45 und de trang. an. 15, ist gewiss ein Schreibfehler, und παλίντροπος der heraklitische Ausdruck.

Ferner (ibid., Nr. 122, S. 974): „So verhält es sich mit dem Bogen und der Lyra des Herakleitos, dass sie weder in den Stellen, wo sie nach jetziger Lesung vorkommen, bei dem Zusammenhange, in welchem sie überall dastehen, einen vernünftigen Sinn darbieten, noch in der herakleitischen Weltansicht selbst, wie Schleiermacher viele zu glauben beredet hat, einen Anhalt finden, und dass überhaupt niemand ihnen eine nur einigermaßen befriedigende Deutung zu geben imstande ist. Dagegen wenn wir sie in die ihnen im Griechischen dem Buchstaben nach ähnlichen Wörter, das Hohe und das Tiefe, umändern, so entsteht nicht nur eine Vergleichung, (die ganz unheraklitisch wäre, Anm. d. Verf.) welche zu der Weltansicht des Herakleitos, wie diese uns überliefert ist, vollkommen passt, sondern es verwandelt sich auch in allen den Stellen, wo jetzt der Bogen und die Lyra stehen, die Verschrobenheit des Sinnes auf einmal in einfache Klarheit und Vernünftigkeit. Während z. B. Simplicius in der oben vorgelegten Stelle selbst sagt, dass Herakleitos behaupte, das Gute und das Böse vereinige sich nach Weise des Bogens und der Lyra, und dass er damit die harmonische Mischung des Entgegengesetzten in der Schöpfung andeute; was wie die Rede eines Menschen klingt, der nicht bei Sinnen ist; so sagt er dann, dass Herakleitos behaupte, das Gute und das Böse vereinige sich (in der Welt) nach Weise des Hohen und des Tiefen (in der Musik), und dass er damit die harmonische Mischung des Entgegengesetzten in der Schöpfung meine."

Abgesehen davon, scheinen mir die Heraklitischen Aussprüche mit ὀξέος καὶ βαρέος statt τόξου καὶ λύρας direct sinnlos, jedenfalls klingen sie dann wenigstens mir ganz unheraklitisch.

Gladisch[1]) meint auch, dass der Auslegung Schleiermacher's die Lyra entgegensteht, weil man bei ihr nicht von Spannung und Abspannung reden könne, sondern nur vom Erklingen der Saiten, in welchen Zustand sie durch Spannung versetzt wird.

Ich möchte auf die Ausführungen von Gladisch entgegnen: Was die Ausführung des Satzes in indirecter Rede (οὐ γὰρ ἂν εἶναι ἁρμονίαν μὴ ὄντος ὀξέος καὶ βαρέος) bei Aristoteles betrifft, so kann ja (und ist es sogar sehr wahrscheinlich dass dies der Fall ist) dieser Ausspruch auch von Heraklit herrühren. Denn „ὀξέος καὶ βαρέος" sind ja auch Gegensätze, die Heraklit vielleicht an einer anderen Stelle als matteres Bild für die in der Welt aus Gegensätzen entspringende Harmonie gebraucht haben mag. Damit muss aber noch nicht gesagt sein, dass das echt heraklitische „τόξου καὶ λύρας" von einer Verschreibung der Abschreiber herrühre und statt dessen „ὀξέος καὶ βαρέος" einzusetzen wäre. Dazu ist schon die Zusammenstellung von „τόξου καὶ λύρας" viel zu ungewöhnlich, als dass sie dem Kopfe eines Abschreibers entsprungen oder nach Analogie mit der platonischen Stelle eingesetzt worden wäre.

Neben Lassalles Ausführungen entsprechen mir noch am meisten die Pfleiderers, wenn er es auch nicht lassen kann, die äussere Gestalt von Bogen und Leier zu berücksichtigen. Pfleiderer sagt[2]) nämlich: „Wie Bogen und Leier schon äusserlich und sinnlich in ihrer ruhenden Form und im bewegten Gebrauch einander naheverwandt, gleichermassen die Palintonie darstellen, so gehören sie fürs andere auch metaphysisch als Bezeichnung für die ineinander umschlagenden dialectischen Gegensätze zusammen; denn sie sind die stehenden Attribute

[1]) Gladisch, ibid., S. 167 und 168.

[2]) Dr. Edmund Pfleiderer, „Die Phil. d. Heraklit von Ephesus," S. 90.

Apollos des Tödtenden und Belebenden. Und so repräsentieren sie jedes für sich sinnlich, und beide im Verhältnis zu einander religionsgeschichtlich genommen das beste Bild der Harmonie, welche überall in der Welt aus den Gegensätzen besteht und entsteht." Und[1]) „Vielmehr ist sie (Leier) kurzweg Vehikel und Symbol des frohen, wohlgemuthen, heiteren Lebens und der schönen Feststimmung. Der Bogen aber ist im Gegensatz hiezu Werkzeug des Todes und Verderbens. Auf diese Weise angesehen würde die Harmonie zwischen Bogen und Leier resp. ihre untrennbare Vereinigung in einer Göttergestalt [als Attribute Appollos] schließlich gar nichts anderes bedeuten, als den echtest heraklitischen Gedanken vom Ineinanderumschlagen des Lebens und Todes, der untrennbaren Verflochtenheit des Angenehmen und Widerwärtigen als Grundbedingung aller inhaltsvollen Wirklichkeit."

Dass auch das scheinbar „Böse" ein nothwendiger Bestandtheil des Weltalls ist, ja des Lebens überhaupt und die Harmonie geradezu bedingt, spricht Heraklit in den Worten aus. Fr. 62: „Man soll aber wissen, dass der Krieg das gemeinsame ist und das Recht der Streit, und dass alles durch Streit und Notwendigkeit zum Leben kommt."[2])

[1]) Pfleiderer, ibid., S. 90[1].

[2]) Theodor Gomperz, „Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes" (Sitzungsbericht der k. A. d. W., 113. Bd.), S. 1012: „Sicherlich nichts Geringeres als die umfassende Einsicht, dass Widerstand und Widerstreit eine Grundbedingung aller Erhaltung, Steigerung und fortschreitenden Vervollkommnung menschlicher Kraft ist." Und S. 1014: „Der erste Theil des Bruchstückes, der von jenen Zweifeln so gut als unberührt bleibt (denn Schleiermachers Besserung an: εἰδέναι aus εἰ δὲ und ἔριν aus ἐρεῖν scheinen auch mir, wie Zeller und Bywater, völlig sicher), ist meines Erachtens darum unverstanden geblieben, weil man unter den verschiedenen Bedeutungen von ξυνός = κοινός die hier erforderliche und angemessene nicht herauszufinden gewusst hat. Man muss sich zu diesem Behufe vorerst der Thatsache erinnern, dass τὸ κοινόν die stehende Bezeichnung für staatliche Gemeinschaft ist; ferner sich Verbindungen gegenwärtig halten wie κοινὸς καὶ δίκαιος διαλλάκτης und κοινὸς καὶ φιλάνθρωπος u. s. w. Dann wird man schwerlich die echt heraklitische Paradoxie verkennen, mit welcher der Gedanke zum Ausdruck gelangt:

Deshalb auch Fr. 102: „Ehren die im Kriege Gefallenen Götter und Menschen“[1]) (letztere mehr instinctiv, meint wohl Heraklit, weil sie dessen Nothwendigkeit fühlen).

Dem grossen Ephesier gieng auch zum ersten Male der Gedanke des „Kampfes ums Dasein“ auf. Ein Gedanke, welcher ihm nicht hoch genug angerechnet werden kann. Fr. 44: „Der Krieg, sagt er, ist aller Dinge Vater, aller Dinge König, Die einen macht er zu Göttern, die anderen zu Menschen, die einen zu Sklaven, die anderen zu Freien“[2]) Hiezu bemerkt treffend Gomperz:[3]) „So hat der Krieg, dies will Heraklit fraglos sagen, durch die Erprobung und Bewährung der Kräfte die

der Krieg ist nicht, wie der oberflächliche Schein dies lehrt und das gemeine Vorurtheil voraussetzt, ein die Menschen spaltendes, ihre Gemeinschaft auflösendes, ein trennendes und zersetzendes Element; der „König und Vater aller Dinge“ hat vielmehr die menschliche Gemeinschaft erst geschaffen, sie der einigenden Zucht unterworfen und die Segnungen geordneten Staatslebens und friedlichen Verkehres über weite Regionen der Erde verbreitet. Desgleichen ist — dies wird die Gleichsetzung von δίκη und ἔρις bedeuten — nur aus dem Streit das Recht erwachsen, welches keineswegs auf demokratischer Gleichheit des Tüchtigen mit dem Untüchtigen, sondern allezeit auf Ungleichheit und Unterordnung beruht.“

Schuster, „H. v. E.,“ S. 198[1], meint: „Ich wüsste nicht, was gegen einen Satz wie χρὴ τὸν πόλεμον καὶ δίκην ἐρεῖν einzuwenden wäre, wenn man nur καὶ nicht als „und“, sondern als „sogar“ nimmt und übersetzt das Fragment „In dem Falle muss man also den gemeinsamen Krieg sogar Recht nennen und (sagen), dass alles (nur) infolge des Streites entsteht und sich aufbraucht.“

[1]) Schuster bringt die Fragmente 102 und 101 miteinander in Verbindung und meint („Heraklit von Ephesus) S. 304: „Denn schwerlich wird man in beiden den ironischen Ton verkennen können, der errathen lässt, dass Heraklit hier nicht, wie Theodoret meint, seine, sondern die herrschende Meinung ausspricht.“ Meiner Ansicht nach irrt hier Schuster entschieden.

[2]) Lassalle, „Die Ph. H. d. D.,“ I. Bd., S. 90, bemerkt: „Die Einheit von Sein und Nichtsein als Einheit des absoluten widerstreitenden Gegensatzes ist ihm Krieg, aber als des Gegensatzes Einheit ist sie Harmonie. Und weil ihm alles, was existiert, nur durch dieses Eins des Gegensatzes ist, so kann ihm auch der Krieg allein ἀρχή sein, nur dass er diesen abstracten Ausdruck noch nicht hat, sondern denselben Begriff in sinnlichen Namen (Vater, König) ausspricht.“

[3]) Th. Gomperz, „Griechische Denker,“ S. 60.

Tüchtigen und die Untüchtigen geschieden, den Staat geformt und die Gesellschaft gegliedert.“

Da Homer nun diese Bedeutung des Krieges unterschätzt und ihn (den Krieg) sogar fortwünscht, deshalb sagt Heraklit Fr. 119: „Homer verdiente aus den Preiswettkämpfen verwiesen und mit Ruthen gestrichen zu werden und ebenso Archilochus.“[1])

IV. Die Lehre vom Fluss.

Alles ist in ewigem Fluss begriffen, sagt Heraklit, oder alles schlägt fortwährend in sein Gegentheil um. Seine Flusslehre bildet gleichsam den Schluss der Lehre vom Gegensatz. Wie Pfleiderer[2]) meine auch ich, dass Heraklit erst zeigt, wie die Gegensätze freundlich in einander übergehen und dann zur Anschauung gelangt, dass alles in beständiger Veränderung und beständigem Wechsel begriffen wäre. Der Fluss ist ihm das Bild dieser ewig fliessenden Bewegung und Veränderung. Denn Fr. 41: „Es ist nicht möglich zweimal in denselben Fluss hinabzusteigen, weil stets anderes Wasser zuströmt.“ Und Fr. 41b. Man kann nicht zweimal in denselben Fluss steigen nach Heraklit. Es zerstreut und sammelt sich wiederum und naht sich und entfernt sich.[3])

Selbst Fr. 84: „Der Gerstentrank zersetzt sich, ja wenn man ihn nicht umrührt.“

[1]) Aristoteles, „Ethik ad Endemum,“ VII., 1 καὶ Ἡράκλειτος ἐπιτιμᾷ τῷ ποιήσαντι, Ὡς ἔρις ἔκ τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων ἀπόλοιτο.

[2]) Pfleiderer, „Die Philosophie des Heraklit von Ephesus,“ S. 105: „Deshalb ist mir mit Zeller und den allermeisten kein Zweifel, dass es von Schuster rein unhaltbar ist, in Heraklits Flusslehre nur den wirklich recht matten und trivialen Gedanken zu finden, dass kein Ding in der Welt dem schließlichen Untergang entgehe.“

[3]) Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ S. 91: „Wir sind und sind ebenso nicht. Denn es ist nicht möglich, Sterbliches zweimal (im selben Zustande) zu berühren, sondern rasch wechselnd verstreut es und sammelt es sich wieder, kommt es und geht es . . . .“

Und S. 88: „In die nämlichen Ströme kann man nicht zweimal hineinsteigen. Denn immer anderes Wasser fließt zu, während wir hineinsteigen —, so dass wir hineinsteigen und auch nicht mehr (in das einen

Fr. 39: „Das Kalte wird warm, Warmes kalt, Nasses trocken, Dürres feucht."

Auch das Menschengeschlecht ist in ewigem Wechsel begriffen, könnte man mit Heraklit sagen. Fr. 86: „Wann sie geboren sind, schicken sie sich an zu leben und den Tod zu erleiden oder vielmehr auszuruhen (denn die Ruhe besteht ja im Umschlagen in den Gegensatz) und sie hinterlassen Kinder, dass auch sie den Tod erleiden."[1])

Übrigens wäre es auch gar nicht gut, wenn alles beharrte, wie es die Menschen oft wünschen. „Es ist nicht gut, wenn den Menschen alle ihre Wünsche erfüllt werden. Denn Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger den Überfluss, Mühe die Ruhe."

Schließlich geht ja auch alles langsam ineinander über.

Augenblick früher den Strom bildende Wasser) hineinsteigen, drinnen sind und auch schon nicht drinnen sind."

„δίς [γὰρ] ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης oder ποταμοῖσι δίς τοῖσιν αὐτοῖσιν οὐκ ἂν ἐμβαιής. ἕτερα γὰρ καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ [ἡμῖν] ἐμβαίνουσιν. ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμὲν τέ καὶ οὐκ εἰμέν.

[1]) Pfleiderer („Die Ph. d. H.," S. 240[1]) setzt statt μόρους τ' ἔχειν, μοίρας τ' ἔχειν.

Lassalle. „Die Ph. d. H. d. D.," I. Bd., S. 134, sagt: „Uns scheint also vielmehr die Stelle einen Tadel zu enthalten über die verkehrte, dem objectiven Lauf der Dinge entgegengesetzte Meinung der Menschen, die leben wollen, während sie doch vielmehr geboren sind, um den Tod zu haben (wie es ja auch sofort darauf heißt παῖδας καταλείπουσιν μόρους γενέσθαι), den Tod, der übrigens besser für sie ist, als sie sich einfallen lassen, der Ruhe, Erholung, Erlösung vom Streite ist. Und so möchte ich die Infinitive μόρους τ' ἔχειν (lies δ' ἔχειν) μαλ. δ. ἀναπ. von γενόμενοι abhängen lassen, sogar wenn es hierzu nöthig sein sollte, das γενόμενοι hinter ἐθέλουσιν zu setzen."

Lassalle vergisst dabei, dass ζώειν und μόρους τ' ἔχειν von ἐθέλουσιν abhängen und dass Heraklit zu sehr von der strengen und schönen Gesetzmäßigkeit, die alles beherrscht, durchdrungen ist, um, wie Clemens meint und auch Lassalle zu meinen scheint, Geburt als ein Unglück betrachten zu können.

Schuster („Heraklit von Ephesus," S. 192) übersetzt das Fragment: „Die Menschen sind bestimmt, nach ihrer Geburt zu leben und dann ihren Tod zu finden, oder vielmehr ihre Ruhe zu finden, und sie hinterlassen Kinder am Leben, die auch dem Tode verfallen sind."

Fr. 77: „Der Mensch zündet sich selber im Dunkel ein Licht an. Gestorben ist er ausgelöscht. Lebend berührt er gleichsam den Toten im Schlafe (d. h. er nähert sich dem Zustande eines Toten), wann sein Augenlicht erloschen ist, im Wachen berührt er den Schlummernden."

Treffend sagt Lassalle:[1]) „So sind, Heraklit, Schlafen wie Wachen, jedes an und für sich schon der Drang und die Bewegung, in ihr Gegentheil überzugehen."

Fr. 81: „Wir steigen in dieselben Flüsse hinein und steigen doch nicht hinein, wir sind und sind nicht." Lassalle[2]) bemerkt dazu: „Es ist nur ganz angemessen dem durchdringenden Sinn des Stagiriten, dass er sich weder bei dem Fluss, noch dem Feuer, noch bei dem immerwerdenden Werden lange aufhält, sondern zu dem wahrhaften Gedanken aller dieser sinnlichen Ausdrücke durchbricht, zu der Einheit des Sein und Nichtsein."

Und an anderer Stelle[3]): „Zwei sinnliche Existenzen und Namen unter den vielen, in denen Heraklit seinen absoluten Begriff zur Darstellung brachte, sind es besonders gewesen, die von jeher der verwirrenden und missverstehenden Verstandesvorstellung Vorschub thaten, seine ganze Lehre zu verkennen und zu verderben: Feuer und Fluss. — Durch die äußere Ähnlichkeit mit dem Wasser und der Luft der vorhergehenden ionischen Philosophen übersah man, dass das Feuer nur wie Harmonie, Krieg etc. eine symbolische, sinnliche Bezeichnung der processierenden Einheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein war, man übersah das Feuerige im Feuer und muthete so dem Heraklit den ungeheueren Widerspruch gegen seine ganze Lehre zu, eine bestimmte sinnliche Existenz als absolutes Princip und ἀρχή gesetzt zu haben." Ferner[4]): „Soviel wird wohl von niemand bestritten werden können, dass das wahrhafte Princip der Heraklitischen Bewegung, wie

[1]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. H. d. D." II. Bd., S. 293.
[2]) Lassalle, ibid., I. Bd., S. 79.
[3]) Lassalle, ibid., I. Bd., S. 71.
[4]) Lassalle, ibid., II. Bd., S. 241.

wir dies überall nachgewiesen haben, weder eine Ortsbewegung noch eine Veränderung und Fluss sondern ganz bestimmt zunächst Umschlagen ins Gegentheil war."

Schuster[1]) wieder meint in Bezug auf den von Platon überlieferten Satz πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, dass er auf ein billiges Maß beschränkt werden sollte, um den Philosophen nicht allzusehr mit Widersprüchen zu beschweren. Denn es wäre, sagt er, immer misslich ohne Noth auf die damalige Ungeübtheit im Denken zu provocieren, die dergleichen leicht übersehen haben könne. Es genüge, meint er, um, wenn man es lieber wolle, die Veränderungen zu unterscheiden: die sinnliche, die stoffliche [ἀλλοίωσις] während des Daseins eines Dinges, und den Act des Vergehens und Sterbens. Ihm scheine der Hauptsinn des πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει der zu sein, dass kein Ding in der Welt dem schließlichen Untergang entgehe. Der Nachdruck gebüre aber dem οὐδὲν μένει. Was Platon anbetrifft, so möchte ich mit Pfleiderer[2]) sagen, dass für Platon in erster Reihe wohl die Heraklitschüler, so Kratylos u. a., welche die Lehren des Meisters sehr zuspitzten, maßgebender waren als der Meister selbst, und dass er auch sonst hauptsächlich diejenigen Lehren des Ephesiers accentuiert, welche für ihn, im Zusammenhange mit seinem eigenen System die interessantesten und bedeutendsten oder am meisten verwendbare waren. Denn ein so origineller und phantasievoller Kopf, wie Platon es war, gibt immer einen schlechten Historiker ab.

Dagegen meint Teichmüller[3]): „Nach meiner Meinung war der angeblich metaphysische Satz: „Alles fließt, nichts bleibt" in erster Linie ein physischer, nichts als die letzte Folge der vielen, einzelnen Beobachtungen vom Wechsel der Dinge."

Ich möchte mich im großen und ganzen Zeller[4]) anschließen und damit auch diesen Punkt der Heraklitischen

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 212 u. 214.

[2]) Pfleiderer, „Was ist der Quellpunkt der Heraklitischen Philosophie," S. 12.

[3]) Gustav Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.," I. Heft, S. 121.

[4]) Dr. Eduard Zeller, „Philosophie der Griechen," S. 583.

Philosophie beschließen. „Was nun zunächst das Erkennen betrifft, so konnte er die Aufgabe desselben nur in dem suchen, was ihm selbst der Mittelpunkt aller seiner Überzeugungen ist, das ewige Wesen der Dinge im Fluss der Erscheinung zu ergreifen, von dem Schein dagegen, der uns ein beharrliches Sein des Veränderlichen vorspiegelt, sich zu befreien."

Oben, Unten.

Etwas merkwürdig und dunkel scheinen anfangs die Worte Fr. 69: „Der Weg auf und ab ist ein und derselbe." Unter Weg nach oben und unten meint wohl Heraklit meiner Ansicht nach den ewigen Kreislauf in der Natur, welchen er annimmt, und zwar ist ihm der Weg nach Oben die Verwandlung alles Feuchten u. s. w. in Feuer, Weg nach Unten aber die Verwandlung des Feuers ins Feuchte u. s. w. Oder man könnte auch sagen: Das Sichentzünden ist der Weg nach Oben, das Sichverlöschen ist der Weg nach Unten. Alles was den Weg nach Oben geht, muss auch den nach Unten gehen; weil ja alles in seinen Gegensatz umschlägt. Alles ist ja in beständigem Wechsel (Fluss) begriffen. Deshalb lassen sich auch keine festen Grenzen zwischen Entstehen und Vergehen ziehen. Denn Fr. 70: „Auch beim Kreisumfang ist ja Anfang und Ende zusammen." Dass nun der Weg nach Oben und Unten ein und derselbe ist, ist wieder ein echt Heraklitischer Gedanke. Nämlich der Weg nach Oben, Unten als Gegensätze genommen ist ja eins. Ist ja doch alles eins. Gut und Schlecht, Leben und Tod, Jung und Alt u. s. w.

Am sympathischesten berührt mich, wenn ich auch die Anwendung des Heraklitischen Oben Unten auf die Seele ganz unheraklitisch finde, noch die Auffassung Lassalles.[1]) Dieser meint nämlich, dass Heraklit nur einen Gegensatz kannte, den des Nichtsein und Sein, beide als processierende gefasst; den Gegensatz des Weges nach Oben [ὁδὸς ἄνω] und nach Unten [κάτω]. Das συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον κ. τ. λ. seien

[1]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. d. H. d. D.," I. Bd, S. 128 ff.

nur andere Namen jenes einzigen Gegensatzes, den Heraklit allein statuierte und auf den sich ihm alles andere zurückführe. — Der Weg nach Unten sei der Übergang in das Element des Seins; der Weg nach Oben der Rückgang in die reine ungehemmte Negativität und Bewegung in die ungetrübte ideelle Harmonie. „Der Weg nach Oben, Unten" meint Lassalle, — denn so müsste man ja eigentlich mit Heraklit die heraklitische ὁδὸς ἄνω κάτω, die auch durch kein zwischengeschobenes καὶ getrennt ist, übersetzen, — „ist bei ihm nur wie Sichentzünden und Verlöschen, wie Sicheinigen und Auseinandertreten etc., eine Darlegung seines Gesetzes von der ineinander umschlagenden Identität der Gegensätze und ihres Processes."

Dagegen finde ich die Erklärungen Bernays, Teichmüllers und Schusters gekünstelt. Bernays[1]) meint nämlich, dass es aus den Bruchstücken deutlich heraustrete, wie ὁδὸς ἄνω und ἀεῖζῳον πῦρ von Heraklit Zeus genannt werde, ὁδὸς κάτω und das feuchte Princip im Gegensatz zum trocken feuerigen Ἀϊδης, der ξυνός λόγος bald Δίκη bald Ἐρινύς; ganz in derselben Weise und auf jeden Fall ebenso passend konnte er seinen ποταμός des in Vergänglichkeit vorüberrauschenden Werdens wiederfinden im Ἀχέρων „Leidenstrom", zumal da seine Neigung zu etymologischem Deuten in der letzten Silbe einen Anklang an seine Theorie vom „Fließen" sehen mochte, und in den beiden ersten eine Anspielung auf seine trauernde Ansicht vom ewigen „Tode alles Sichtbaren." Teichmüller[2]) bemerkt, das Oben wäre dem Heraklit der über unserem Haupt befindliche Himmel, zu welchem sich die Sonne erhebe; das, Unten die Erde unter unseren Füßen. Und[3]): „Denn, die Ägypter scheinen die Erde nicht als Kugel gedacht zu haben, sondern dehnen den Horizont wie Heraklit bis ins Unendliche oder Unbestimmte hin aus. Was unter dieser

[1]) Jakob Bernays, „Heraklitische Studien," S. 61.
[2]) Gustav Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.," I. Heft. S. 11.
[3]) Teichmüller. ibid., II. Heft, S. 141.

Fläche liegt, ist Unterwelt (Amentet), was darüber liegt Oberwelt. Die Erde hat an beiden theil. Schuster[1]) wieder meint: „Der Ausdruck „nach Oben", „nach Unten" kann immerhin daher rühren, dass dem Heraklit dabei die Anschauung vorschwebte, wie täglich Dünste nach oben steigen, um sich dort in den Gestirnhülsen zu entzünden um darauf in Luft und Thau verwandelt wieder herabzusinken. Wie jetzt täglich solche Dünste aufsteigen, so wird einst das wieder zu Meer gewordene All in Dunst aufgelöst hinaufsteigen, um sich dort zu entzünden. Man muss es mit solchen poetischen Ausdrücken und Bildern eben nicht so gern nehmen, dass man etwa sagt, wenn unten nichts mehr sei, gebe es auch kein Oben mehr und umgekehrt."

Heraklit wendet übrigens den Ausdruck noch öfter an; da aber jetzt nur gezeigt werden sollte, dass er ihn nicht von einem Kreislauf der Elemente gebrauchte, so ist es unnöthig, hier schon die Stellen anzuführen."

Heraklit verstand meiner Ansicht nach unter „Weg nach Oben Unten" den ewigen Kreislauf in der Natur. Da sich aber oben die feurigen Himmelskörper und der Äther befinden, so setzte er oben = Leben und Feuer. Die Erde ist ihm das Unten, das Element des Feuchten, des Wassers, das das Feuer auslöscht also der Tod des Feuers ist.

Götter.

Wie Xenophanes war auch Heraklit ein scharfer Kritiker des Volksglaubens. Wie bereits erwähnt, sehe ich darin einen Einfluß des Xenophanes auf Heraklit insofern, als ihn dieser zu einer solchen Kritik überhaupt, gewiss angeregt hat. Vor allem tadelt Heraklit mit harten Worten die Opfer, (Fr. 130): „Wahnsinnig wollen sie sich mit Blut besudeln; wie wenn einer, der in Koth getreten, sich mit Koth abwaschen wollte." Ja, Heraklit geht noch weiter. Er wendet sich sogar gegen den Bilderdienst. Fr. 126: „Und sie

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 169[1].

beten auch zu diesen Götterbildern, wie wenn einer mit Gebäuden Zwiesprache pflegen wollte. Sie kennen eben die Götter und Heroen nicht nach ihrem wahren Wesen[1]).“

Wie Clemens uns erzählt (Fr. 124): „droht Heraklit den Nachtschwärmern, Magiern, Bacchen, Mänaden und Eingeweihten.“ Clemens fügte hinzu: „diesen droht er mit der Strafe nach dem Tode, diesen prophezeit er das Feuer.“ Denn Fr. 125: „in unheiliger Weise werden die Mysterien von den Menschen begangen.“ Ich würde nun diese beide Fragmente durch Fr. 118 ergänzen. Dann wird uns auch die Bemerkung des Clemens verständlich.

Ich würde nämlich sagen:

„Den Nachtschwärmern, Magiern, Bacchen, Mänaden und Eingeweihten!“ „Sie begehen ja das, was sie Mysterien nennen, unheilig,“ „Denn selbst, was der Glaubwürdigste erkennt, (d. h. zu erkennen glaubt), ist ja nur Glaubenssache. Aber freilich die Lügenschmiede und ihre Eideshelfer wird doch auch Dike zu fassen wissen.“

Letzteres Fragment kann ich absolut nicht mit Lasalle[2]) und anderen auf die Sinne beziehen. Ferner Fr. 128: „Bei den Opfern sind zwei Arten zu unterscheiden. Die einen werden dargebracht von innerlich vollständig gereinigten

[1]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. H. d. D.,“ I. Bd., S. 269, bemerkt: „Diese Sentenz wird bei Heraklit gewiss nicht im geringsten überraschen können. Wenn ihm das Göttliche das reine ungehemmte Werden war, so ist die Bildsäule das, was am wenigsten Theil an dieser processierenden Bewegung hat. Sie ist ihm am meisten festes bleibendes Sein.“ Daraus geht deutlich die furchtbar einseitige Auffassung Lasalles hervor. Heraklit wendet sich hier nur gegen die Art der Götterverehrung, die ihm unvernünftig und kindisch erschien.

[2]) Ferdinand Lassalle, „ibid.,“ I. Bd., S. 59: „Die Sinne, wie sie in uns selbst die Seite unserer Einzelheit, unseres bestimmten, körperlich festen Seins ausmachen und uns von anderen abscheiden, spiegeln uns eben deswegen auch die Dinge in einer festen bleibenden Bestimmtheit vor, die ihnen nicht zukommt, „Lügenschmiede und Lügenzeugen sind daher die Sinne, welche die Dike auch ergreifen wird,“ jene negative, alles sich noch so sehr fixierende Sein aufhebende gerechte Macht des reinen Werdens.“

Menschen, wie das hier und da bei einem Einzelnen vorkommen mag, wie Heraklit sagt, oder bei einigen wenigen leicht zu zählenden Männern. Die anderen sind materiell u. s. w.“ So erzählt uns Jamblichus. Ich glaube, dass er uns dies kaum im Heraklitischen Geiste erzählt.

Vor allem erzählt er es uns, wo er Heraklit anführt, nicht in Heraklitischer Sprache und so möchte ich dieses Fragment als ganz unheraklitisch betrachten.

Fr. 129: Bywater hat nur das Wörtchen ἄκεα = Sühnmittel aus einem uns von Jamblichus überlieferten Ausspruche als Heraklitisch aufgenommen. Ein Wort enthält aber viel zu wenig, als das man daraus irgend welche berechtigten Schlüsse ziehen könnte.

Meiner Ansicht nach war also Heraklit viel zu sehr Grieche und als solcher eine Künstlernatur, um, wenn er auch den Volksglauben verwirft, den Göttern ganz entsagen zu können. Denn, wie uns Diogenes[1]) überliefert, dachte er sich ja alles voll von Seelen und Dämonen. Wie er sich die Götter dachte, ist eine andere Frage. Er wird sie sich wohl ähnlich den Seelen aus Feueratomen bestehend gedacht haben. Er vermindert nur ihre Macht oder nimmt sie ihnen vielmehr, ja er nimmt ihnen sogar die Unsterblichkeit, wenn er ihnen auch eine größere Unsterblichkeit als den Menschen zugesteht. Fast möchte ich glauben, dass er sie zu Dienern des Feuers macht, zu „Wächtern der Lebenden und Todten.“

Heraklits Astronomie.

Heraklit war, wie es der damaligen Zeit entsprach, ein äußerst naiver Naturbeobachter. Ja, seine Astronomie steht in fast unglaublich großem Gegensatz zu seinen sonst so geistreichen und tiefsinnigen Speculationen.

Wie es sich meiner Ansicht nach aus dem Bericht des Diogenes[2]) schließen lässt, dachte sich Heraklit die Himmels-

[1]) Diogenes, IX., 7: „καὶ πάντα ψυχῶν εἶναι καὶ δαιμόνων πλήρη.“

[2]) Diog. Laert., „Vita Herakliti,“ IX., 9.

körper aus Ausdünstungen des Meeres und der Erde entstehend und zwar liefere das Meer (wahrscheinlich, weil eine Eigenschaft des Meeres Klarheit und Durchsichtigkeit ist) trockene und reine Dünste, die Erde aber feuchte und unreine. Die feuchten Dünste mögen wohl nach Heraklit die Umhüllungen gebildet haben, welche er sich in Form von Kähnen dachte, d. h. nach der einen Seite hin ausgehöhlt. Diese Kähne halten nun die feuerigen Dünste zusammen und sind mit ihrer hohlen Seite zur Erde gekehrt. Ist dies aber nicht der Fall, so tritt für uns eine Verfinsterung der Gestirne ein: auf diese naive Weise suchte er sich die Sonnen- und Mondesfinsternisse zu erklären. So soll er auch behauptet haben, dass die Sonne die Breite eines menschlichen Fusses hätte.

Aristoteles überliefert uns auch den etwas merkwürdigen und doch aus der ganzen Philosophie Heraklits begreiflichen Ausspruch (Fr. 32): „Die Sonne ist neu an jedem Tage.“ Bei dem ewigen Sichwandeln, wie es Heraklit annahm, wäre es direkt eine Inconsequenz, wenn er der Sonne ein festes Beharren lassen würde. Auch würde seine naive Naturbeobachtung dem widersprechen. Die Sonne geht ja scheinbar jeden Tag auf und unter. Der Sonne Auf- und Untergang muss auf einen naiven Naturbeobachter auch einen etwas merkwürdigen Eindruck machen. Schon das allmählige Kleinerwerden der Sonne, wenn sie sich dem Horizonte nähert, die Röthe, die sodann den Himmel überzieht, könnten einen naiven Naturbeobachter leicht zu dem Schlusse veranlassen, dass die Sonnenmasse sich zerstreut.

Wenn er aber eine Umwandlung des Gluthauches, also hier der Sonnenstrahlen in Wasser annahm, konnte er sich auf diese Weise auch leicht den Thau erklären.

Was Wunder also, dass somit auch Heraklit, dem die Sonne, wie erwähnt, aus feurigen Dünsten oder feuriger Luft bestand, aus all dem schloss, dass sich dieses Feuer am Abend zerstreue und sich am anderen Morgen frische feurige Dünste sammeln, welche die Sonne in neuem Glanze erstrahlen lassen? Welche Annahme könnte denn besser in seine

ganze Philosophie hineinpassen als diese? Denken doch Kinder und Naturmenschen auch nicht anders, als dass die Sonne am Abend sich zerstreue, um am nächsten Morgen einer neuen Sonne Platz zu machen. Ja, dieser Umstand konnte Heraklit noch mehr mit Bewunderung für die große Gesetzmäßigkeit, die alles durchzieht, und für die er einen offenen Blick hatte, erfüllen. „Darf doch auch die Sonne ihre Grenzen nicht überschreiten.“ Hielt doch auch Xenophanes, dem Heraklit im Großen und Ganzen wohl seine Astronomie entlehnt haben mag, um sie dann im eigenen Geiste und im Sinne seiner eigenen Philosophie umzubilden, Sonne, Mond und Gestirne so gut wie den Regenbogen und andere Himmelserscheinungen für Anhäufungen von brennenden und leuchtenden Dünsten, oder mit einem Wort für feurige Wolken, von denen er annahm, dass sie beim Untergang erlöschen, wie Kohlen, und beim Aufgang, ebenso bei den Sonnen- und Mondfinsternissen,[1]) sich neu entzünden, oder vielmehr neu bilden.

Was die Stelle aus Pseudo-Hippocrates (περὶ διαίτης II) betrifft, „φάος Ζηνί, σκότος Ἀιδῃ, φάος Ἀιδῃ, σκότος Ζηνί,“ so setzt diese unbedingt eine spätere und fortgeschrittenere Astronomie als die des Heraklit voraus. Der Verfasser von περὶ διαίτης scheint sich so außerordentlich gut in die Heraklitische Philosophie eingelebt und hineingedacht zu haben, dass manche seiner Sätze sprachlich vollkommen heraklitisch klingen. Dabei ist er selbst viel zu sehr Eklektiker, als dass man ihn nur als einen Nachahmer oder vielmehr Jünger und Schüler Heraklits betrachten und so in seiner Schrift eine Quelle für Heraklitische Aussprüche sehen könnte. Doch um wieder zu dem erwähnten Ausspruche zurückzukehren. Ich finde Zellers[2]) Vermuthung infolge des genannten Ausspruches des Hippokrates, dass Heraklit eine Kreisbewegung des Himmels annahm und der Welt Kugelgestalt beigelegt hätte, ganz ungerechtfertigt und vage. Wie würde sich denn eine solche Annahme zu den

[1]) Vergl. Zeller, „Die Philosophie der Griechen,“ I. Bd., S. 462.
[2]) Zeller, ibid., I. Bd., S. 564.

sonst so naiven astronomischen Ansichten Heraklits verhalten? Soll doch auch nach Diogenes[1]) Heraklit gesagt haben: „ὅτι τε ὁ ἥλιός ἐστι τὸ μέγεθος ὅσος φαίνεται.“ Wie soll sich ferner eine solche Annahme zu dem überlieferten, sicher echt Heraklitischen Ausspruch verhalten, „die Sonne ist an jedem Tag neu?[2])“

Meint doch Zeller[3]) selber: „Von dieser (Sonne) glaubt er nämlich nicht bloß (mit Anaximander und anderen), dass ihr Feuer durch die aufsteigenden Dünste genährt werde, sondern er hielt sie überhaupt nur für eine brennende Dunstmasse; und indem er nun annahm, dass sich diese Dünste den Tag über durch die Verbrennung verzehren und morgens wieder erzeugen, kam er zu dem Satze, die Sonne sei jeden Tag neu, so dass ihr demnach selbst der scheinbare Bestand, welche der gleichmäßige In- und Abfluss der Stoffe den Dingen verleiht, immer nur auf diese kurze Zeit zukommt.“

Pfleiderer[4]) sucht die Stelle aus Pseudo-Hippokrates anders zu erklären. Er meint nämlich: „Die einzige Stelle, welche hingegen (nämlich zu der Annahme eines täglichen Sterbens der Sonne) zu sprechen und statt dessen wirklich eine Kreisbewegung des Himmels, bezw. einen Umlauf der Sonne um die Erde zu enthalten scheint, sind die Worte aus

[1]) Diog. Laert., IX., 1, 7.

[2]) Pfleiderer, „Die Phil. d. H. v. E.,“ S. 161, bemerkt treffend in Bezug auf Fr. 32: „Hiernach ist die Sonne für Heraklit nichts als eine brennende Masse Dunst, welcher von unten, besonders vom Meere aufdampft, morgens sich entzündet, den Tag über brennt und abends nicht sowohl ins Meer untertaucht und darin verlöscht (oder gar bloß dahinter verschwindet), als vielmehr wirklich zu Wasser wird und sich in der oben geschilderten Weise qualitativ in dasselbe umsetzt. Das gleiche Spiel beginnt am anderen Morgen abermals in Gestalt einer neuen Sonne, die somit von der vorigen als völlig discrete sich unterscheidet. Und so scharf oder strict begrenzt von Morgen und Abend ist der Lebenslauf dieser diversen Sonnen, so unerbittlich für jede einzelne das Los, abends zu sterben, um am anderen Morgen von einer neuen ersetzt zu werden, dass Heraklit ausdrücklich sagt: Fr. 23.

[3]) Dr. Eduard Zeller, „Die Philosophie der Griechen,“ I. Bd., S. 561.

[4]) Dr. Edmund Pfleiderer, „Die Ph. d. H.,“ S. 163.

Pseudo-Hippokrates: „Licht dem Zeus, Dunkel dem Hades; Licht dem Hades, Dunkel dem Zeus; jenes geht dahin, dieses dorthin allezeit, indem eines abwechselnd je auch die Rolle des anderen spielt.“ „Da aber alle anderen Aussagen,“ meint ferner Pfleiderer, „und die bestimmtesten Berichte der besten Autoritäten von einem allabendlichen und zwar völligen Verlöschen oder Wasserwerden der Sonne, und dementsprechend von einer wirklichen Neugeburt am anderen Morgen reden, so müsste diese Stelle nothwendig anders erklärt werden, als von einer nächtlichen Beleuchtung der unteren Weltseite durch eine umlaufende Sonne, die sich dabei völlig oder auch nur partiell erhielte. „Teichmüllers[1]) Versuch, dies ausgehend von der einzig richtigen Prämisse einer völlig unwissenschaftlichen Astronomie bei Heraklit zu leisten, ist mir jedoch viel zu künstlich. Auch meinen eigenen zeitweisen Einfall, das anstößige φαός Ἀίδῃ im uneigentlichen, sprachlich zur Noth möglichen Sinn von „Glanzzeit“, d. h. günstige

[2]) Die Erklärung Teichmüllers, gegen die sich Pfleiderer hier wendet, lautet nämlich (Teichmüller „N. St. z. G. d. B.,“ I. Heft, S. 24): „Gehen wir von dem gewissesten aus. Zeus ist doch der Himmel und Hades die Unterwelt, die verborgene Welt unter der ganzen Horizontalfläche, welche Oben und Unten scheidet. Zeus und Hades ist daher wohl dasselbe, was sonst bei Heraklit Oben und Unten heißt und was hier noch zur Erklärung durch das Jenseitige und Diesseitige ausgedrückt wird. Warum, sagt Teichmüller, sollen wir nun nicht dem Heraklit glauben, dass das Licht beim Sonnenuntergang in den Hades kommt? Weil, wird man sagen, es nachts doch nicht im Innern der Erde so hell wird, wie früher auf der Oberwelt. Als wenn das nothwendig wäre! Kann die Erde doch nach Heraklit auch am Morgen die Sonne wieder von sich geben! Wie könnte sie das aber, wenn nicht die ganze Licht- und Wärmemasse wirklich in ihr gewesen wäre! In der Nacht also muss das Feuer die Erde durchdringen und, obgleich es darin wegen seiner Zerstreutheit nicht wahrgenommen wird, muss es sich aus der Erde wieder durch Verdampfung sammeln, um sich am Morgen wieder zu erheben und die Oberwelt zu beleuchten. Wenn wir daher, meint Teichmüller, die ganz unbegründete Voraussetzung weglassen, als müsste es, wenn das Licht die dichte Erde durchdringt, in der Unterwelt ebenso hell werden, als wenn es auf der Oberwelt die durchsichtige Luft erfüllt, so ist das Fragment von allen Schwierigkeiten befreit und höchst verständlich.“

Saison oder Herrschaftszeit zu fassen, wo das lebensspendende Licht des Tages sich in das gleichfalls befruchtende Wasser der Tiefe verwandelt hat und nun in dieser Hadesform seine Rolle spielt[1]) — auch diesen Einfall will ich hiemit lieber selbst wieder cassiert haben, um mir nicht den Vorwurf einer spielenden Künstelei zuzuziehen. Es ist wahr, alle Heraklitdarsteller trennen sich bitter ungern von dem Wort, das äußerlich betrachtet, so heraklitisch als möglich klingt. Indessen glaube ich alles in allem doch, dass es gerathen ist anzunehmen, der Diätetiker habe hier in bestechend Heraklitischer Sprache einen unheraklitischen Gedanken ausgedrückt, der eben in seiner Zeit bereits für selbstverständlich galt und darum auch dem Ephesier unbefangen zugetraut wurde. Ich kann mich der letzteren Bemerkung Pfleiderers nur ganz anschließen. Die Worte bei Hippokrates, wenn man sie inhaltlich wahrheitsgemäß interpretieren will, und nicht so künstlich und gesucht wie Teichmüller es thut, setzen unbedingt die Annahme eines Umlaufes der Sonne um die Erde und demgemäß die Kugelgestalt dieser voraus. Alle anderen Erklärungen sind eben nichts als leere Herumklügelei und Sophistik. Der Verfasser der genannten Pseudohippokratischen Schrift hat eben die einer späteren Zeit angehörende Ansicht in Heraklitischem Geist und Heraklitischer Sprache ausgedrückt. Dies ist aber alles, wie auch mich dünkt.

In Bezug auf Fr. 32 meint Teichmüller[2]):

„Lässt man sie (Sonne) aber erlöschen, so muss, wie ich das schon früher gezeigt habe, die Erde oder das Meer sich grenzenlos ausdehnen, so dass die Sonne, auch wenn sie wollte, nicht hindurch könnte. Dies letztere war Heraklits Meinung. Denn nur so begreift es sich, was er sagt: „Die Sonne wird ihr Maß nicht überschreiten, wenn aber doch, so werden die Erinnyen,

[1]) Pfleiderer meint, dass für die Umdeutnng des „Hadeslichtes“ in Wasser die Worte, die bei Hippokrates unserer Stelle ganz unmittelbar vorhergehen, sprechen, und zwar: πυρὸς ἔφοδος καὶ ὕδατος· ἥλιος ἐπὶ τὸ μακρότατον καὶ βραχύτατον· πάντα ταὐτὰ καὶ οὐ ταὐτά.

[2]) Gustav Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.,“ I. Heft, S. 9.

der Dike Gehilfen, sie finden.“ Hier darf man nicht an einen richterlichen Bescheid und an eine von intelligenten Wesen ausgehende Bestrafung denken, sondern die ethischen Begriffe werden nur fein metaphorisch in die physischen Vorgänge hineingespielt.“

Meiner Ansicht nach hat Teichmüller hier Unrecht. Wenn Heraklit die Sonne allabendlich erlöschen oder sich zerstreuen lässt, so muss er noch nicht, wie Teichmüller meint, eine grenzenlose Ausdehnung der Erde oder des Meeres angenommen haben, so dass die Sonne nicht hindurch könnte. Wozu denn auch? Wenn die Sonne sich zerstreut hat oder sagen wir, sich wieder in Wasser verwandelt hat, so konnten eben die früheren Bestandtheile der Sonne nach Heraklit entweder in Form von Thau zur Erde fallen oder als Gluthauch in der Luft bleiben oder eventuell sich auch in anderes umsetzen. Auch was den Ausspruch Heraklits anbetrifft, dass die Sonne ihre Grenzen nicht überschreiten dürfe und welchen Teichmüller nur so verstehen will, dass die Sonne, auch wenn sie wollte, wegen der unermesslichen Ausdehnung der Erde nicht hindurch könnte, kann ich ihm nicht beistimmen. Dieser Ausspruch kann sich nur auf die allgemeine Gesetzmäßigkeit, die das Weltall durchwaltet und auch der Sonne ihre Grenze und ihren Wirkungskreis bestimmt, beziehen. Es ist eben nur so symbolisch zu nehmen, wie Heraklit es meint. Auch darin kann ich ferner Teichmüller[1]) nicht beistimmen, dass er meint, Heraklit habe die Lehre von der täglich neuen Sonne in dem heimisch ephesischen Culte finden können.

[1]) Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.,“ II. Heft, S. 205: „Ich meine, die merkwürdige in Griechenland sonst, wie mir scheint, fremde Vorstellung, dass die Sonne jeden Morgen neu sich aus den Dünsten der Erde bilde und jeden Abend wieder erlösche.“ Und S. 210: „Wir sehen hieraus also aufs deutlichste, dass die Sonne schon lange vor Heraklit dieselben täglichen wunderbaren Entzündungs- und Erlöschungsschicksale bei den Ägyptern durchzumachen hatte “

Meiner Ansicht nach könnte dies nur im besten Falle dafür sprechen, dass eine solche Annahme jeder naiven Naturauffassung entspricht. Deshalb muss sie also Heraklit noch nicht den Ägyptern, sei es direct oder indirect, entlehnt haben, wenn er sie auch mit diesen eventuell theilt.

Jedenfalls bestehe aber nach seiner Meinung auch eine indirecte Beziehung auf Ägypten. Ja auch bezüglich der „Kähne", bei welchen ein ägyptischer Einfluss noch am ehesten denkbar wäre, scheint mir die Meinung Pfleiderers richtig.

Pfleiderer sagt[1]): „Mögen jedoch diese Kähne schließlich an Ägypten oder sonst an eine mythologische Anschauung anklingen oder auch als eigenes freies Bild unseres Ephesiers zu betrachten sein, das schließlich einem jeden besonders durch die Sichel- oder Kahnform der Mondphasen nahegelegt werden konnte; jedenfalls dürfen wir sie nur als leichtes und gelegentliches Bild des phantasievollen Philosophen betrachten, mit dem man sich ja nicht weiter naturwissenschaftlich realistisch zu quälen braucht." Und treffend bemerkt noch ferner Pfleiderer[2]): „Um nun aber mit dieser ganz eigenthümlichen Lehre irgend zurechtzukommen, müssen wir uns zum voraus nicht nur aller modernen naturwissenschaftlichen Astronomie völlig entschlagen, sondern selbst diejenige beiseite lassen, welche gleichzeitig mit Heraklit in pythagoreischen Kreisen, ja sogar schon vor ihm durch die großen Milesier, insbesondere durch Anaximander vertreten ist. Hierauf mit durchschlagender Entschiedenheit hingewiesen zu haben, ist das unleugbar große Verdienst von Teichmüller."

Endlich will ich noch die Ansicht Schleiermachers in Bezug auf Fragment 32 bringen. Er sagt nämlich:[3]) „Denn eine solche Ordnung zu erklären, wie sie obwaltet sowohl in jenem abendlichen Verlöschen als auch in dem täglichen und jährlichen Umlauf, musste allerdings derjenige am meisten in Verlegenheit sein, welchem sich die Sonne nicht merklich unterscheidet von solchen Naturerscheinungen, bei welchen keine regelmäßige Wiederkehr zu bemerken ist. Daher man sich einer so gewaltsamen Erklärung nicht wundern darf, sondern sie vielmehr als symbolisch ansehen muss, und auf

[1]) Pfleiderer, „Die Ph. d. H." S. 166.

[2]) Pfleiderer, ibid., S. 162.

[3]) Dr. Friedrich Schleiermacher „Herakleitos der Dunkle von Ephesus" (sämmtliche Werke 2 Bde.), S. 55.

jede bestimmte Ordnung in dem Leben der Dinge anwendbar, welche nothwendig schwierig sein muss zu bezeichnen, wenn man die feststehenden Formen so tief unterordnet jener Grundansicht von dem allgemeinen Fluss. Hiermit stimmt nun sehr wohl zusammen die schon oben bemerkte und nachgewiesene Abneigung gegen Sterndeuterei und Unterscheidung der Tage; und wenn auch Herakleitos noch mehr astronomische Betrachtungen gemacht hat, wie die, welche Strabon anführt".

Ziemlich dunkel klingt auch noch ein astronomischer, von Strabon uns überlieferter Ausspruch Heraklits.

Fr. 30: „Die Grenze von Morgen und Abend sind der Bär und gegenüber vom Bären der Grenzstein des strahlenden Zeus."

Pfleiderer[1]) möchte darin auch den Gedanken einer festen Abzirkelung und Markierung der Sonnenbahn sehen.

Lassalle[2]) wieder meint: „Des Morgens und des Abends Scheidung ist der Bär und dem Bären gegenüber die Grenze des hellen Zeus." Jedenfalls hat diese Stelle bei Heraklit den Zweck, sich durchführend aufzuzeigen. Aber wenn unsere bisherige Auseinandersetzung richtig ist, so hat es hauptsächlich auch noch den anderen, übrigens nur eine reelle Durchführung jenes Gedankens bildenden Zweck gehabt: feste Maße, bestimmte Grenzen und Übergangspunkte für jenes quantitative Übergewicht des Verlöschens und Sichentzündens in der auf- und untergehenden Laufbahn der Sonne nachzuweisen. Mit der Erreichung des Bärs tritt das Übergewicht des Verlöschens, mit der des ihm gerade gegenüberliegenden αἰθρίου Διός wieder die höchste Steigerung der Sichentzündung ein."

Teichmüller[3]) sagt: „Ich zeigte nun, dass Strabo das Fragment vollkommen richtig verstanden hat; denn es enthält nichts anderes, als was Geminus über den Polarkreis sagt, nämlich, dass die in diesem „Bärenkreise" liegenden Sterne weder aufgehen noch untergehen, sondern die ganze

[1]) Edmund Pfleiderer, „Die Ph. H. v. E.", S. 161.

[2]) Ferdinand Lasalle, „Die Ph. H. d. D." II. Bd., S. 116.

[3]) Gustav Teichmüller, „Neue Studien z. G. d. B.", II. Heft, S. 280.

Nacht hindurch, wie man sehen kann, um den Pol kreisen und dass dieser Kreis von dem Vorderfuss der großen Bärin begrenzt wird. Die Breite aber, unter der Geminus beobachtete, war die von Rhodos, also ungefähr die gleiche wie die des Ephesiers."

Und[1]): „Dass der Bär wirklich die Grenze des Polarkreises bildet, habe ich jetzt auch als Auffassung der Alten durch Geminus bewiesen; dass er als das größte nördliche Gestirn poetisch für den Polarkreis gebraucht werden kann, ist an und für sich zweifellos und wird noch dadurch bestätigt, dass die Astronomen ebenso den Polarkreis den Bärenkreis [ἀρκτικός] genannt haben; dass der Arkturus als Wächter der Bärin gilt, ist durch die Mythologie sicher, dass endlich der mythologischen Anschauung als Grundlage die Sinnesanschauung entspricht, ist sogar offenbar; denn der Wächter hat dafür zu sorgen, dass die Bärin nicht über die Grenze komme und in den Hades einbräche, d. h. nicht unter den Horizont sinke. Ferner[2]) meint Teichmüller: „Die Erklärung, welche ich nun anbiete, ist so einfach und auf der Hand liegend, dass es einem beim Auffinden so vorkommt, als hätte man bisher den Wald vor Bäumen nicht gesehen. Um es mit einem Worte zu sagen: es ist weder von einer „Grenze des hellen Zeus", noch von einer „Warte des himmlischen Zeus" die Rede, sondern von dem „Wächter der Bärin", d. h. dem Sternbild Arkturus; denn ἄρκτου οὖρος ist 'Αρκτοῦρος."

Doch um wieder zu diesem Ausspruche Heraklits zurückzukehren, so fasse ich ihn als eine reine Bestimmung der vier Weltgegenden auf.

Die Grenzen von Morgen und Abend sind Norden und Süden, und zwar bezeichnete in diesem Bruchstück Heraklit mit ἄρκτος, dem Sternbilde des Bären, den Norden und mit ἀντίον τῆς ἄρκτου οὖρος αἰθρίου Διός den Süden, da Heraklit den Begriff „antarktischen Pol" noch nicht kannte und sich so durch Umschreibungen zu helfen suchte, indem er sagte,

[1]) Teichmüller, ibid., S. 281.
[2]) Teichmüller, ibid., I. Heft, S. 16.

gegenüber dem Norden sei der Berg des strahlenden Zeus. Bei den Alten galt nämlich der Süden als eine von Gluthitze erfüllte unbewohnbare Gegend.[1])

Dem Heraklit nun ist ja Zeus und Feuer identisch. Mit Berg des Zeus, kann man also sagen, drückte Heraklit eine Anhäufung von Feuer aus. Also symbolisch ausgedrückt ist ihm der Süden ein Centrum des Feuers = Berg des Zeus.

Das Fragment würde somit meiner Ansicht nach inhaltlich lauten: Die Grenze zwischen Osten und Westen sind Norden und Süden.

Und nun noch Einiges über das neue, von J. L. Heiberg im Monacensis 384 gefundene, von P. Tannery (Revue de philos. Paris 1900, I, 48 ff.) publicierte Fragment. Diehls Fr. 4 a: „Nach dem Gesetze der Zeiten aber wird die Siebenzahl bei dem Monde zusammengerechnet, gesondert aber erscheint sie bei den Bären, den beiden Sternbildern unvergänglichen Gedenkens".

Heraklit wird wohl damit gemeint haben, dass die sieben Tage einer jeden Mondphase zeitlich von einander getrennt zusammengerechnet werden müssen, dass man dagegen bei den beiden Bären zu gleicher Zeit die Sterne zur Siebenzahl zusammenrechnen kann. Diehls aber meint in seiner Heraklitausgabe, dass die siebentägige Phase des Mondes durch Berechnung gefunden wird und dass die Siebenzahl in deutlich getrennten Einheiten in den beiden Bären am Himmel erscheint.

Diehls sieht also die Haupsache darin, dass die Siebenzahl bei den Bären in deutlich getrennten Einheiten erscheint, bei dem Monde aber durch Berechnung gefunden wird.

Dem Heraklit ist es aber, wie mir scheint, hier hauptsächlich um die zeitliche Trennung zu thun und nicht um die gesonderte Einheit und durch Berechnung gefundene Zahl, wie Diehls a. a. O. meint.

[1]) Vgl. auch Herodot, 2. Buch, 25. u. 31. Capitel.

II. THEIL.

Motto:

Ecce homo!
Ja! Ich weiß, woher ich stamme
Ungesättigt gleich der Flamme
Glühe und verzehr ich mich.
Licht wird alles, was ich fasse,
Kohle alles, was ich lasse:
Flamme bin ich sicherlich!
(Fr. Nietzsche.)

Der Mensch.

Der Satz „Alles geschieht nach einer Bestimmung oder alles wird vom Schicksal gelenkt“, den uns Diogenes[1]) als Heraklitisch überliefert, erstreckt sich bei Heraklit natürlich auch auf den Menschen. Allerdings könnte es auf den ersten Blick scheinen, als ob der Ausspruch Fr. 121: „Dem Menschen ist sein Gemüth sein Dämon“[2]) damit in Widerspruch stünde.

[1]) Diog. Laert, IX, 7: πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην.

[2]) Dr. Jacob Mohr („Heraklitische Studien,“ S. 11) meint: „Der Satz, ‚das Gemüth ist des Menschen Dämon‘, war nur die ethische Fassung des physikalischen Satzes: die Seele ist Feuer. Heraklit gleicht also nicht nur insofern Sokrates, dass er sich auch auf das Orakel für seine Mission stützt, sondern auch dadurch, dass beide die Selbsterkenntnis zum philosophischen Princip erhoben, das Sokrates freilich nur im ethischen Sinne aufgefasst haben wollte. Ebenso hat das „Dämonion“ des Sokrates in dem Dämon Heraklits sein Vorbild. Auch dem originellsten Ausspruch des Sokrates: „ich weiß, dass ich nichts weiß“, lässt sich ein ganz gleichbedeutender des Heraklit gegenüberstellen, den uns Stob. Floril. XXI, 7, berichtet hat: Ἡράκλειτος νέος ὢν πάντων γέγονε σοφώτερος, ὅτι ᾔδει ἑαυτὸν μηδὲν εἰδότα.“

Schuster wieder („Heraklit von Ephesus,“ S. 272) bemerkt: „Seine Art ist dem Menschen sein Gott“ (seine Vorsehung, sein Schicksal). Schuster scheint diesem Ausspruch einen fatalistischen Sinn unterlegen zu wollen, denn wäre dies nicht der Fall, so würde er unmöglich an anderer Stelle sagen können (S. 312): „Es bleibt nur dies zu verwundern übrig, dass Heraklit bei seiner auf den Fatalismus angelegten Weltanschauung ein Überschreiten der natürlichen Grenze [ὕβρις] für möglich hält.“ Wie man bei Heraklit von einer fatalistischen Weltanschauung reden kann, ist mir vollständig unbegreiflich. Ich kann nur annehmen, dass Fr. 124 (Diehls) „Ist ja auch die schönste Weltordnung wie ein aufs geradewohl hingeschütteter Kehrichthaufen“ Schuster auf diese Gedanken gebracht hat. Doch verstehe ich auch besagtes Fragment anders, indem ich es auf die Weltentstehung beziehe. Ich nehme nämlich an, dass

Doch ist dies gar nicht der Fall. Wie mich dünkt, hatte nämlich für Heraklit εἱμαρμένη, in unserem Sinne Bestimmung oder Schicksal, eine andere Bedeutung. Man darf eben nicht an die Bedeutung denken, welche das Christenthum diesem Begriffe verliehen hat. Der Mensch war für Heraklit als Theil des Ganzen denselben ehernen Gesetzen unterworfen. Mit seiner Naturanlage ist gleichsam dem Menschen seine

Heraklit damit sagen wollte: Wie durch ein Aufschütten von Kehricht aufs Gerathewohl doch ein regelrechter Haufe entsteht, der eine bestimmte Form verräth, welche nicht einmal beabsichtigt wurde, so geht auch die Weltkraft anfangs ohne bestimmtes Ziel zu Werke und doch entsteht später eine Weltordnung, deren Schönheit und strenge Gesetzmäßigkeit uns Bewunderung und Staunen abringt.

Um wieder zu Mohr zurückzukehren, will ich nur bemerken, dass ich seine Ansichten nicht theilen kann. Auf alles andere, das schon eine Widerlegung in sich selbst enthält, gehe ich nicht ein und möchte nur entgegnen, dass das Sokratische „Dämonion" und der Heraklitische „Dämon" als den gleichen Wertklang habend philologisch gesprochen die Wurzel miteinander gemein haben. Dem Sokrates war das „Dämonion" gleichbedeutend mit unserem Instinkt, während Heraklit meines Erachtens unter „Dämon" im genannten Ausspruche die Naturanlage versteht, welche die Handlungen wie überhaupt die ganze Art und Weise des Lebenslaufes eines Menschen in ihren Grundzügen bestimmt. Wie ich glaube, besteht doch ein größerer Unterschied in der Auffassung des Dämonion von Sokrates und Heraklit, als Mohr wohl meint. Von einer Ähnlichkeit zwischen Sokrates und Heraklit zu sprechen, wäre jedoch so, als wenn man in unserer Zeit von einer solchen zwischen Nietzsche und Tolstoi reden wollte. Dem Ausspruch des Stobäus kann ich kein so großes Gewicht beimessen.

Sokrates sagte wohl, dass die Weisheit oder vielmehr seine Weisheit darin bestehe, dass er weiß, dass er nichts wissen kann. Heraklit aber ist, wie es sich aus seinen originalen Bruchstücken ergibt, nur davon überzeugt, dass die anderen nichts wissen. Für ihn besteht die Weisheit darin, „die Vernunft zu erkennen, die alles lenkt". Wenn er sich auch dessen bewusst ist, dass der Weg zur Erkenntnis äußerst mühselig ist, so lebt er doch zu sehr in einer Zeit der Jugend oder besser gesagt der Kindheit der Wissenschaft, um nicht in Bezug auf diese die Hoffnung und Zuversicht der Jugend zu hegen. Er ist sich der engen Schranken, die die menschliche Natur der Erkenntnis setzt, noch nicht recht bewusst. In jugendfrischem Übermuth hofft er, noch alles zu stürmen und stolz und kühn ruft er dann aus: „Ich habe mich selbst erforscht".

innere Harmonie gegeben. Infolge seiner Naturanlage als Bedingung entwickelt sich die Art seines Lebens als nothwendig folgende Consequenz. Deshalb enthalten für mich die genannten beiden Aussprüche keinen Widerspruch, sondern bilden vielmehr nur eine gegenseitige Ergänzung und Erklärung.

Heraklit war sich vollkommen bewusst, wie sehr der Mensch mit seinen Leidenschaften, wenn er sie nicht zeitig zügelt, zu kämpfen hat und wieviele Hindernisse diese der Erkenntnis und Weisheit in den Weg stellen.

Darum sagt er auch Fr. 105: „Mit dem Herzen zu kämpfen ist hart. Denn jeden seiner Wünsche erkauft man um seine Seele" (d. h. um seine Vernunft).

Die Seele und Eschatologie.

Die Seele war für Heraklit Sitz der Vernunft und Erkenntnis. Sie war ihm ein Theil der Weltvernunft, was er schon damit besagt, dass er ihr eine feurige Natur zuschrieb.

Dass Heraklit die Seele mit der Vernunft identificiert, und sie ihm Sitz der Erkenntnis war, drückt er in den Worten aus. „Was nützen Augen und Ohren den Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben"?

Doch wie dachte sich Heraklit nun eigentlich die Seele? Hat er eine individuelle Unsterblichkeit derselben angenommen? Fast die meisten modernen Forscher stimmen darin überein, dass sie der Heraklitischen Philosophie die Annahme einer individuellen Unsterblichkeit der Seele zuschreiben. Ja, Lasalle[1]) wendet sogar das Heraklitische „Oben Unten" auf

[1]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. H. d. D.," I. Bd., S. 142: „Die reine Bewegung also, indem sie ins Sein tritt, das reine Seelische, indem es den Weg nach Unten einschlägt, wird dadurch zugleich verleiblicht und verendlicht; der Körper, der das Verharren der Seele ist, ist somit auch ihr Grab, und sie stirbt des Körpers Leben, lebt der Körper Tod. In diesem Zusammenhange und mit dieser Erklärung geben uns nun viele Schriftsteller jene Worte Heraklits: „lebend jener Tod sterbend jener Leben", so dass die Subjecte dazu, wie in den obigen Stellen Gott und

einen Kreislauf der Seele im christlichen Sinne bei Heraklit an. Das Leben, „der Weg nach Unten", wäre nur eine κάματος für die Seele und der Körper gleichsam der Seele Grab. Der Weg nach Oben wäre aber die Rückkehr in die Heimat, ins wahre Sein, ein Friede (εἰρήνη).

Direct auf die Seele beziehen sich folgende Aussprüche Heraklits,

Fr. 71.

„Der Seele Grenzen kannst Du nicht ausfindig machen, und ob Du jegliche Straße abschrittest; so tiefen Grund hat sie."

Fr. 38. „Die Seelen riechen im Hades."[1])

Und Fr. 115 (Diehls). „Der Seele ist die Vernunft eigen, die sie sich selbst mehrt."

Also allerdings dunkle und merkwürdige Aussprüche.

Was Fr. 71 betrifft, so scheint mir noch eine Annahme, die das Fragment wörtlich nimmt, der Wahrheit am nächsten zu liegen.

Mensch, hier Seele und Leib sind. Da muss man sich aber sehr hüten zu glauben, es sei dies nur dem Sinne nach verschieden von dem Vorigen. — Der Gegensatz von Seele und Leib ist dem Heraklit ganz und gar einer mit dem von Gott und Mensch." Und S. 48: „Alles Dasein ist daher nur der Kampf und die Einheit dieser absoluten Gegensätze des Sein und Nichtsein, des Unendlichen und der Schranke; die ganze Welt der wirklichen Existenzen, die reale Weltbildung existiert nur durch und besteht nur in diesem Kampf und processierenden Widerstreit, den jedes Dasein in sich selber trägt. Als dieser ununterbrochene Kampf eines Jeden in sich selber kann das ganze endliche Dasein Mühsal [κάματος] genannt werden. Das Zurückströmen dagegen aus der Endlichkeit, der Weg nach Oben, ist die Rückkehr in eine wahrhaft adäquate Form und Heimat, in den ungehinderten göttlichen Aether des reinen Werdens und muss daher im Gegensatz zu der Verkümmertheit und dem kämpfenden Mühsal des nur in diesem Widerstreit bestehenden wirklichen Daseins als Übereinstimmung mit sich selbst [ὁμολογία], als Friede [εἰρήνη] und als Ausruhe [ἀναπαῦλα] von der Qual des streitenden Daseins bezeichnet werden..

[1]) Pfleiderer setzt statt ὀσμωνται ὀσιουνται beziehungsweise ὁσιοοντα und übersetzt es mit entsühnt oder geweiht, gereinigt. Vgl, „Die Ph. d. H.," S. 217[2].

Schuster[1]) übersetzt diesen Ausspruch folgendermaßen: „Wenn Du der Seele nachspürst —, die wirst Du schwerlich auffinden, auch wenn Du jeden Pfad abgehst. So tief ist das Versteck, worin sie sich aufhält." Schuster ist hier meiner Ansicht nach nicht weniger dunkel als Heraklit selbst.

Deshalb würde ich viel eher Trendelenburg als Teichmüller[2]) beistimmen. Heraklit mochte wohl rathlos vor der Unmöglichkeit, das psychische Leben genau erforschen zu können, gestanden haben und rief aus: „Der Seele Grenzen kannst Du nicht erforschen und ob Du jeglichen Weg abschrittest (er mochte sich dabei auch wohl gedacht haben, ja, sogar ich vermag es nicht, der doch alles erforscht hat), so tiefen Grund hat sie."

Am merkwürdigsten jedoch klingen die dunklen räthselhaften Worte „Die Seelen riechen im Hades".

Doch noch ein Ausspruch des Heraklit, der sich aufs Riechen bezieht, ist sehr merkwürdig. Nämlich Fr. 37:

---

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 268.

[2]) Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.," I. Heft, S. 74: „Denn diese Worte (Fr. 71) könnten sich entweder auf die Höhe und größte Kraft der Seele beziehen, wodurch sie gleichartig mit dem Wesen aller Dinge alle Dinge erkennen kann und also unbegrenzt an Erkenntniskraft ist, wie dies die Auffassung Trendelenburgs war, der diesen Spruch Heraklits deshalb als Motto für die Aristotelische Psychologie benntzt. Oder man muss umgekehrt, was ich vorziehe, die Grenzen als das jenseitige Gebiet der Seele fassen. wo sie sich in das Wasser und in die Erde verliert und damit zugleich in ihrer Zerstreuung im Hades unfindbar verborgen ist. Es wäre dann nebenbei angespielt auf die verkehrten Meinungen über die Schattenwelt im Hades als wenn dort ein bestimmter Ort für die Seelen sei." Und Pfleiderer, „Die Ph. d. H.," S. 227, meint: „Das will meines Erachtens sagen: Du magst den Weg aufwärts oder den Weg abwärts gehen; an einen Endpunkt oder ein Aufhören der Seele kommst Du weder hier noch dort, dass sie etwa oben angelangt im Allsein verschwände oder unten sich definitiv (im apriorischen Tod) als endliches Naturwesen verlöre; wandelt sie doch unverloren auf und ab in ewiger Bewegung, so tief und inhaltsvoll, so unerschöpflich reich und rational ist ihre Lebensformel oder das sinnvoll proportionierte Gesetz ihrer abwechselnden Seinsphasen." Dies ist zwar sehr geistvoll gesagt, erscheint mir aber viel zu gesucht.

„Würden alle Dinge zu Rauch, könnte man sie nur mit der Nase wahrnehmen.“ Schleiermacher meint, dass Heraklit damit der Nase vor allen übrigen Sinnen einen Vorzug einräumen wollte. Er sagt[1]) nämlich: „So könnte man meinen, habe Herakleitos in einer durchgeführten Zusammenstellung dem Geruch einen Vorzug eingeräumt vor allen übrigen Sinnen, eben weil er nicht ein bestehendes als solches, sondern nur die Ausdünstung, das Übergehen aus einem gebundenen Zustande in einen anderen, also am ausschließendsten und unmittelbarsten das Werden selbst wahrnehme, und habe deshalb auch den Seelen im Zustande der möglichsten Abgelöstheit vom Leibe, im Hades, noch diese Art der Wahrnehmung beigelegt. Vielleicht aber auch bezieht sich dies auf keinen Vorzug, sondern er hat nur die Unzuverlässigkeit der Sinne auch daraus nachgewiesen, weil jeder nur sein bestimmtes Gebiet habe und also für sich selbst ganz unzureichend sei.“

Ich kann nicht umhin Fr. 38 und Fr. 37 zu verbinden, wie es übrigens schon Schleiermacher gethan hat. Allerdings würde ich aber weiter gehen als Schleiermacher dies thut, und die beiden Fragmente direct miteinander in Verbindung bringen.

Ich würde aber mit Schuster[2]) Rauch im Sinne von Feuer oder Gluthauch nehmen. Bevor ich jedoch näher darauf eingehe, möchte ich noch einen Ausspruch Heraklits heranziehen und zwar Fr. 122.

„Der Menschen wartet nach dem Tode, was sie nicht erwarten oder wähnen.“ Schuster übersetzt das Fragment „Die

[1]) Dr. Friedrich Schleiermacher, „Herakleitos der dunkle, von Ephesos“ (sämmtliche Werke 2. Bd.). S. 36.

[2]) Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ S. 29: „Wenn alles in Rauch aufgienge, so würde die Nase schließlich auch dasselbe unterscheiden (am Brandgeruch),“ statt Feuer kann man ja auch Rauch setzen, meint Schuster. Auch so entstände dann der Sinn, dass nach Heraklit die Erkenntnis primo loco in die sinnliche Wahrnehmung zu verlegen sei. Dies ist meiner Ansicht nach schon deshalb nicht richtig, weil dem Heraklit Sinne und Vernunft als Mittel der Erkenntnis vollkommen gleichwertig waren und ihm eines ohne das andere wertlos erschien.

Menschen erwartet nach dem Tode, was sie nicht hoffen noch glauben“, nämlich Ruhe und Erquickung eines schlafähnlichen Zustandes, „so dass sie instinctmässig“ fügt Schuster hinzu, „die Seelen nach dem Tode wittern (begierig dem Tode zustreben).“

Zeller[1]) wieder erblickt in diesem Fragment einen Beweis dafür, dass Heraklit eine Fortdauer der Seele nach dem Tode angenommen hat.

Hätte nun Heraklit thatsächlich an eine Fortdauer der individuellen Seele geglaubt, würde er sicher nicht gesagt haben, „der Menschen wartet nach dem Tode, was sie nicht hoffen und wähnen.“

Allgemein wurde ja an die Fortdauer der Seele geglaubt, und wenn Heraklit auch diesen Glauben theilte, so hätte er nicht von etwas Unerwartetem nach dem Tode reden können. Dagegen dass sich dieser Ausspruch ferner nicht auf das Schicksal einer Einzelseele nach dem Tode beziehen kann, spricht schon der allgemeine Ton, in welchem das Fragment gehalten ist. Er muss sich also das menschliche Schicksal nach dem Tode anders gedacht haben, als die anderen Menschen, und dieser Umstand legt die Vermuthung nahe, dass Heraklit an keine Fortdauer der menschlichen Seele im üblichen Sinne gedacht hat. Treffend bemerkt Rohde[2]): „Dass Heraklit ein unverändertes Bestehen der Seele des einzelnen Menschen, mitten in dem nie gehemmten Strome des Werdens, in dem jedes Beharren nur ein Sinnentrug ist, nicht ausdrücklich behauptet haben kann, ist gewiss. Aber auch, dass er seiner eigensten Grundvorstellung zum Trotz, diese populäre

[1]) Zeller, „Die Philosophie der Griechen,“ I. Bd., S. 581: „Dass er den körperfreien Seelen eine Fortdauer zuschrieb, sieht man aus anderen Spuren“, denn in einem seiner Bruchstücke sagt er, „der Menschen warte nach ihrem Tode, was sie nicht hoffen noch glauben, in einem anderen verheißt er den rühmlich Gefallenen ihren Lohn, in einem dritten redet er vom Zustand der Seelen im Hades, in zwei anderen erwähnt er der Dämonen und der Heroen, indem er der Obhut der ersteren nicht bloß die Lebenden, sondern auch die Todten zuweist; wie er denn auch gelehrt haben soll, alles sei voll von Seelen und Dämonen.“

[2]) Erwin Rhode, „Psyche,“ II. Bd., S. 150.

Annahme mit einer Lässigkeit, die seiner Art gar nicht entspricht, wenigstens zugelassen habe, ist nicht glaublich. Was hätte ihn dazu verleiten können.“ Man beruft sich wohl auf die Mysterien, aus denen er diese Meinung als eine ihrer wichtigsten Lehren entlehnt habe. Aber auf die Mysterien und das, was man ihre „Lehre“ nennen könnte, wirft (wie auch auf andere, stark hervortretende Erscheinungen des erregten religiösen Lebens seiner Zeit) Heraklit nur vereinzelte Blicke, um sie mit seiner eigenen Lehre, mehr unterlegend als auslegend in Verbindung zu setzen. Er zeigt, dass sie mit seiner Lehre, die ihm alle Erscheinungen der Welt erklären zu können schien, sich in Einklang setzen ließen; dass er umgekehrt seine Lehre mit den Mysterien in Einklang zu setzen versucht, dass diese ihm die Richtung seines Denkens gewiesen oder gar ihn verleitet hätten, von seiner selbstgefundenen Strasse abzuweichen, davon zeigt sich nirgends eine Spur.“ Ich kann, wie ich schon einmal gesagt, dieses Fragment nicht anders verstehen, als dass die Seele, als Theil der Weltseele oder Weltvernunft, des Feuers, nach dem Tode des einzelnen Menschen wieder in dasselbe zurückkehre. Sie wird eben wieder zu Feuer. Deshalb sagt Heraklit auch, dass die Menschen nach dem Tode erwarte, was sie nicht hoffen noch glauben. Als Theil dieses Ganzen aber, in das sie zurückkehrt, betheiligt sich die Seele wieder an dem Processe des Werdens. Doch glaube ich nicht, dass sich Heraklit dieses „Werden“ irgendwie in bestimmter Form gedacht hat, wie Gomperz[1]) dies ausführt. Wieder zu Feuer geworden kann die Seele wieder zu „Allem“ werden. Deshalb Fr. 85: sollte man Leichname eher wegwerfen als Mist.[1])

[1]) Theodor Gomperz, „Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes“ (Sitzungsbericht d. k. A. d. W., 113. Bd.) S. 1010: „Heraklit glaubte an das Dasein von Göttern gleichwie von Heroen, wenn nicht auch von Dämonen. Und er nahm eine auf- und absteigende Bewegung an, vermöge welcher Menschenseelen (sei es unmittelbar, sei es durch Vermittlung von Zwischenseelen) zu Göttern erhoben werden, Götter in das Erdenleben herabsinken.“

[2]) Treffend bemerkt Schuster („Heraklit von Ephesus,“ S. 134): „Gerade so ist es auch im Mikrokosmos, dem Menschen. Denn der Mensch

Denn nachdem sie das Wertvolle — das Feuer — verlassen hat, habe sie keinen Wert. Es ist also ein Unsinn, mit den Leichnamen soviel Aufhebens zu machen, wie es allgemein geschieht. (Natürlich hat er dabei vor allem Griechenland im Auge.)

Um aber wieder auf die beiden früher genannten Bruchstücke zurückzukommen, möchte ich bemerken, dass meiner Ansicht nach Heraklit in seiner gewohnten, ziemlich symbolischen Ausdrucksweise folgendes damit sagen will. Fr. 37.

„Würden alle Dinge zu Rauch (Feuer), könnte man sie nur mit der Nase unterscheiden.“

Fr. 38: „Die Seelen riechen (deshalb auch) im Hades“, d. h. nach dem Tode. Wenn wir uns aber einen Ort denken, wo alle Seelen nach dem Tode beisammen sind, so wären wir nur aufs Riechen angewiesen, weil sie ja nach dem Tode zu Feuer (Rauch) werden.

Allerdings könnte man letzteres Fragment, wenn man „riechen“ in übertragenem Sinne nimmt z. B. nach etwas aussehen, auch anders interpretieren. Die Seelen riechen nach dem Tode, d. h. alles Lebende trägt schon den Todeskeime in sich als seinen Gegensatz.

Und nun möchte ich noch Einiges über Fr. 115 (Diehls) bemerken. „Der Seele ist die Vernunft eigen, die sich selbst mehrt“ d. h. da sie Vernunft (Feuer) besitzt oder daraus besteht, so vergrössert sie sich selber, sie ist fähig, durch Beobachtungen, Denken u. s. w. sich ihre Erkenntnisfähigkeit zu erweitern. Sie wächst gleichsam durch sich selbst, durch ihre eigene Vernunft, die sie nur noch erweitert und vergrössert, bis sie so tief ist, dass sie ganz unerforschlich wird.

Um noch diejenigen heraklitischen Aussprüche ins Auge zu fassen, die sich auf Leben und Tod beziehen: Fr. 64.

ist ein vernünftiges selbstbewusstes Wesen nur dadurch, dass und so lange Feuer in ihm brennt. Das entzündete Feuer ist die wache, verständige Seele, und diese ist nichts anderes als eben jenes. Der Körper an sich ist ja nichts wert: an sich ist er nur ein Leichnam, und: die Leichname verdienen eher weggeworfen zu werden als Mist.“

„Tod ist alles was wir im Wachen sehen; und Schlaf, was im Schlummer.“

Schuster[1]) erklärt diesen Ausspruch wie folgt:

„Tod ist, was wir im Wachen (im bewussten Zustande) sehen; und was wir im Schlafe (im bewusstlosen Zustande) gewahren, ein Traum.“ Denn,“ meint Schuster, „im Schlafe sehen wir wesenlose Traumbilder, im Wachen gar nur umwandelnde Todte. Denn das Lebendige, was wir sehen, war vor seiner Geburt schon da, es sind revenants, auferstandene Todte.“

Teichmüller[2]) sagt: „Die Seele ist das reine, licht und feuerartige, körperloseste Wesen, das als Sonne brennt und von Aristoteles mit ἀναθυμιάσις bezeichnet wird. Dies hat zugleich, wie das Licht und Feuer der übrigen Sterne, die charakteristische Eigenschaft in beständiger Bewegung zu sein. Diesem reinen Resultat der Welt stellt er das Werden als den Tod gegenüber.“ „Tod ist Alles, was wir wachend sehen; und Traum, was im Schlafe.“

Ich möchte anders und, wie ich glaube, in größerer Übereinstimmung mit Heraklit sagen: „Nur Traum ist alles, was wir schlafend sehen, d. h. keine Wirklichkeit. Was wir wachend sehen, ist dagegen wirkliches Leben oder vielmehr Tod, ein ewiges Vergehen und Entstehen, ein ewiges Umschlagen in seinen Gegensatz.“

Wirkliches Leben kann man es ja nicht nennen, denn, kaum ist es genannt, könnte es wieder zu Tod werden. Leben und Tod ist ja fast dasselbe. Und dann ist auch der Schlaf gleichsam eine Mittelstufe, ein Übergangsstadium zwischen Leben und Tod, so dass sich auch hier die Grenzen nicht scharf ziehen lassen. Denn Fr. 77: „Der Mensch zündet sich in der Dunkelheit gleichsam ein Licht an (d. h. er wird beseelt). Gestorben ist er ausgelöscht. Lebend berührt er den Todten im Schlafe (weil Schlaf doch ein todähnlicher Zustand ist),

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ S. 274 ff.
[2]) Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.,“ I. Heft, S. 97.

weil ja sein Augenlicht auch ausgelöscht ist. Wachend berührt er den Schlummerden“ (indem er an Vielem träumend vorübergeht, ohne zu wissen, was es ist und warum es ist, wie die meisten Menschen.) Nebenbei bemerkt, könnte Heraklit unmöglich von einem Auslöschen an dieser Stelle und in dieser Weise gesprochen haben, wenn er den Seelen eine Fortdauer nach dem Tode im üblichen Sinne zugeschrieben hätte und ferner hätte er auch dann nicht so von den Leichen geredet haben, wie er es thut.

Schuster[1]) übersetzt das Fragment wie folgt: „Der Mensch zündet sich in der Dunkelheit ein Licht an (um auch nach Verschwinden des Tageslichtes noch sehen und Geschäft betreiben zu können). Ist er todt, so ist er verlöscht. Im Leben aber grenzt er an einen Todten, wenn er schläft, da er dann verlöscht am Gesichte ist. Im Wachen grenzt er an einen Schlafenden.“

Mit Recht setzt Schuster ein Fragezeichen zu seiner eigenen Erklärung, warum sich der Mensch nach Heraklit in der Dunkelheit, wie er meint, ein Licht anzünden soll.

Pfleiderer wieder meint[2]): „Was zunächst den Thatbestand betrifft, so kann es auch nicht dem leisesten Zweifel unterliegen, dass Heraklit ganz ausdrücklich wiederholt und mit Nachdruck ein individuelles Fortleben des Menschen nach dem Tode lehrt, wie die nachfolgenden Bruchstücke beweisen werden. Das wird denn auch von den bedeutendsten Heraklitforschern, einem Schleiermacher, Lassalle, Zeller und Schuster rundweg anerkannt, sowenig sympathisch ihnen natürlich diese Lehre jedenfalls in ihrer heraklitischen Phantasieform ist. Und wie reimt sie sich speciell mit dem obigen ἀποθανών ἀποσβεσθείς, von dem wir zu dieser Partie seines Gedankenkreises übergiengen? An sich könnte man auf Letzteres antworten, dass ja nach Heraklits Grundanschauung mit dem ἀποσβέννυσθαι stets ein neues ἅπτεσθαι alteriere; sonach

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ S. 271.
[2]) Edmund Pfleiderer, „Die Ph. d. H.,“ S. 205 ff.

sei der empirische Tod als Verlöschen der zeitlichen Lebensflamme kein punctum finale und schließe keineswegs eine Lebensfortsetzung aus. Indessen gestehe ich unumwunden, dass diese Wendung just für unseren Fall mehr ein rabulistisches Quidproquo, als eine solide Zurechtlegung wäre."

Nach Heraklit schlafen ja auch die Menschen, trotzdem sie wachen, weil sie gar kein Verständnis für die Welt haben. Fr. 94: „Man soll aber nicht handeln und reden wie Schlafende. Denn auch im Schlaf glauben wir zu handeln und zu reden" (und es ist doch nur Traum alles, was wir im Schlafe sehen, ebenso ist auch alles nur Schein, was die meisten im wachen Zustande zu sehen glauben, meint wohl Heraklit.)

Selbst der Ausspruch Heraklits, Fr. 101: „Größerer Tod empfängt größere Belohnung" wurde von Zeller und anderen auf ein Fortleben der Seele nach dem Tode bezogen. Diese Auffassung wird allerdings bestärkt durch das uns von Hippolytus überlieferte Fragment. Fr. 123: „Vor ihm aber, der dort ist, erheben sie sich und wach würden Wächter der Lebendigen und der Todten." Hippolyt meint dazu: „Er spricht auch von einer Auferstehung des Fleisches, des irdischen, sichtbaren, in dem wir geboren sind und weiß, dass Gott diese Auferstehung bewirkt. Sein Ausspruch lautet u. s. w."

Was Fr. 101 betrifft, kann es sich nur auf den Ruhm beziehen. Denn ausdrücklich sagt auch Heraklit Fr. 111b.: „Eins gibt es, was die besten allem anderen vorziehen: den Ruhm, den ewigen, den vergänglichen Dingen. Die meisten freilich liegen da vollgefressen wie das liebe Vieh." Denn Fr. 4 (Diehls) „bestände das Glück in körperlichen Lustgefühlen (d. h. wie die meisten glauben), so müsste man die Ochsen glücklich nennen, wenn sie Erbsen zu fressen finden." Aber es giebt ja zum Glück noch solche, die den Ruhm allem anderen vorziehen und ihn zu erreichen streben, die sogar ihr Leben daran setzen. Je größer aber die Sache ist, für die man in den Tod geht, je mehr man dafür leidet, desto größer

ist auch die Belohnung, die diesen zutheil wird, d. h. die Belohnung, die sie erstreben, nämlich der ewige Ruhm.

Was den von Hippolyt überlieferten Ausspruch anbetrifft, so steht soviel fest, dass Heraklit niemals, wie Hippolyt meint, von einer Auferstehung des Fleisches gesprochen haben kann. Ich kann deshalb auch Hippolyt nicht als sicheren Gewährsmann für heraklitische Aussprüche betrachten. Woher Hippolyt auch dieses Bruchstück genommen haben mag, jedenfalls ist es meiner Ansicht nach, auch sprachlich betrachtet, unheraklitisch. Es klingt verstümmelt und ist vor allem aus seinem Zusammenhang gerissen, wo es in anderer Form auch anders gelautet haben mag. Pfleiderer[1]) meint: „Dies will wohl heißen, dass sie im Jenseits angelangt und zum wahren Leben erwacht dieses Aufseher- und Wächteramt über die noch Lebenden wie über die untergeordneten gestorbenen Wesen zum Beruf erhalten, welche im Hades nur so permanieren." „Schuster[2]) wieder bemerkt: „Die göttliche Kraft lässt sie nicht zugrunde gehen; sie wollte: auf das hier Vorhandene sehen (so dass nie etwas wegkommt durch Vernichtung) und Wächter werden über die im wachen Leben Stehenden und über die Todten."

Wie gesagt, kann ich diesen Ausspruch überhaupt nicht als einen echt heraklitischen betrachten und selbst wenn ich seine heraklitische Herkunft acceptieren wollte, könnte man ihn auch aus Heraklits Geist heraus anders interpretieren. Als Grieche konnte Heraklit unmöglich Atheist oder consequenter Pantheist sein. Die Götter waren und blieben ihm immer Götter, wenn er ihnen auch die herrschende Stellung nahm (kein Gott noch Mensch hat die Welt geschaffen, sondern das immer lodernde Feuer). Dieses Fragment mag sich wohl in anderer Form auf die Götter bezogen haben, die er Wächter der Lebenden und Todten[3]) wohl genannt haben mag; wenn

[1]) Edmund Pfleiderer, „Die Ph. H. v. E.," S. 219.

[2]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 176.

[3]) Vor allem sind meiner Ansicht nach die Worte „ἐπανίστασθαι", „ἐγερτί", „φύλακες" vollkommen unheraklitisch. Heraklit wird wohl

er überhaupt von „Wächtern“ der Lebenden und Todten gesprochen hat, kann es sich nur auf die Götter bezogen haben, die sich Heraklit zwar sterblich dachte, aber in einem anderen Sinne sterblich als die Menschen.

Dafür würde auch wohl Fr. 67 sprechen:

„Unsterbliche sterbliche, Sterbliche unsterbliche; lebend jener Tod und sterbend jener Leben.“ Ich verstehe diesen Ausspruch folgendermaßen: Es ist ja kein großer Unterschied zwischen sterblich und unsterblich. Denn in gewissem Sinne ist ja alles vergänglich, indem es sich wandelt, und doch anderseits ewig. Es wird wohl alles zu etwas anderem, aber es bleibt ewig, als ewiges sich Wandeln und Werden, als Grundstoff, als Feuer. Das Unsterbliche lebt nur in einer anderen Weise, es lebt als dieses ewige Feuer, aus dem es hauptsächlich besteht. Für das irdische Leben aber bedeutet allerdings jene Lebensform Tod, denn wir sagen ja doch, etwas sei gestorben, wenn es in eine andere Seinsform übergeht. Deshalb lebt also das Unsterbliche des Sterblichen Tod. Das Sterbliche dagegen stirbt des Unsterblichen Leben. Denn, wenn es aus der einen Seinsform in eine andere übergeht, so ist es in anderem Sinne eben todt. Es gibt ja auch keine festen Begriffe, denn alles ist relativ und subjectiv. Aber im allgemeinen Sinne gibt es keine Subjectivität. Den Göttern z. B. „ist ja auch alles gut und gerecht“. Somit gibt es in diesem Sinne auch kein Sterben, kein Vergehen. Denn alles ist in einem ewigen Umschlagen in seinen Gegensatz begriffen, in ewigem sich Wandeln und Werden. Und so gefasst gibt es auch kein sterblich und unsterblich. Es gibt nur verschiedene Lebens- und Seinsformen, höhere und niederere, Götter und Menschen.

schwerlich φύλακες geschrieben haben bei seiner Vorliebe für eine bilderreiche symbolische Sprache. Schuster, „H. v. E.,“ S. 1761, bemerkt: „Mir scheint vielmehr eine der bei Hippolyt so zahlreichen Lücken anzunehmen und das ἐπανίστασθαι und φύλακας eher als das ἔνθα δ'ἐσντι (oder ἐνθάδε ἐόντι) verderbt zu sein. Bis auf bessere Hilfe möchte ich etwa vermuthen [δαίμων ἐθέλει] ἐνθάδε ἐόντι ἐπίστασθαι καὶ φυλακός (vgl. Herodian reliqu. ed. Lentz. I. 150, 3) γίνεσθαι ἐγερτὶ ζώντων καὶ νεκρῶν.“

Ich kann mich weder den Interpretationen Zellers,[1]) noch Pfleiderers,[2]) noch Schusters,[3]) noch Lassalles,[4]) noch Teichmüllers[5]) anschließen, wie geistreich auch immer dieselben sein mögen.

[1]) Dr. Eduard Zeller: „Die Ph. d. Gr.,“ S. 580: „Heraklit selbst jedoch scheint sich mit der unbestimmten Vorstellung begnügt zu haben, das Leben dauere, so lange das göttliche Feuer den Menschen beseelt, und es höre wieder auf, wenn es ihn verlässt, und indem er nun dieses Göttliche zu Göttern personificiert, sagt er: die Menschen seien sterbliche Götter u. s. w.; denn so lange der Mensch lebt, ist der göttliche Theil seines Wesens mit den niederen Stoffen verbunden, von denen er im Tode wieder frei wird.

[2]) Pfleiderer, „Die Ph. d. H.,“ S. 223: „Die Götter (oder Dämonen und Heroen) sind gestorbene Menschen, und umgekehrt die Menschen gestorbene Götter; unser Leben ist die größte Enttäuschung und Dahingabe, also der Tod der höheren seelischen Wesen; unser Tod aber führt zu jener Höhe und zum adäquaten Leben wieder zurück.“

[3]) Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ S. 173, übersetzt und erklärt das Fragment: „unsterblich sind die Sterblichen, sterblich (aber auch wieder die auf diese Weise) Unsterblichen; ihr Leben bedeutet den Tod jener (nämlich der Vorfahren) und ihr Todeszustand wieder das Leben jener (nämlich der Nachkommen).

[4]) Lassalle, „Die Ph. H. d. D.,“ I. Bd., S. 155: „Trefflich sagt auch Heraklit, der hierin dem Dogma des Moses folgte: „Wir leben jener Tod und sind gestorben jener Leben,“ wie nämlich jetzt zwar, wenn wir leben, die Seele gestorben in dem Leibe, wie in einem Grabhügel (wörtlich Grabzeichen) begraben sei; wenn wir aber gestorben sind, die Seele ihr eigenthümliches Leben lebt und befreit ist von dem Übel und Leichnam des mit ihr zusammengefesselten Leibes.“

[5]) Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.,“ I. Heft, S. 125: „Während Xenophanes daher lehrte, dass der Gott einer sei und der größte unter Göttern und Menschen, und weder an Gestalt, noch an Gedanke den Sterblichen ähnlich; so lehrte Heraklit umgekehrt, dass die Götter die Sterblichen sind, und die Menschen die Unsterblichen, lebend von jenen den Tod, sterbend von jenen das Leben, d. h. der Tod des Gottes ist die Geburt des Menschen, der Tod des Menschen die Geburt des Gottes. Der Mensch steht also in Harmonie mit dem Gott und seine reine Seele ist selbst dämonisch oder Gott. Unser Leben im Leibe ist daher in Wahrheit der Tod; wie der Bogen Leben [βίος] genannt wird, und Tod wirkt. Das Feuer ist unkörperlich; verwandelt es sich in Körper so ist es gestorben.“

Mit Recht bemerkt aber Teichmüller[1]): „Für mich ist kein Widerspruch vorhanden, da ich eine Unsterblichkeitslehre bei Heraklit nicht annehmen kann; es müsste auch sonst die Sonne nicht jeden Tag sterben.“ Und[2]): „Dem Tod aber als Potenz entspricht das Leben als Energie. Darum sagt Heraklit, indem er den physischen Gegensatz allegorisierend ins ethische Gebiet überträgt, dass wir der übrigen Menschen Tod leben und in Bezug auf das, was bei ihnen leben heißt, todt sind.“

Was meint nun wohl Heraklit mit seinen Bemerkungen über die trockene und feuchte Seele? So sagt er Fr. 75: „Ein trockener Strahl ist die beste und weiseste Seele.“

Fr. 76: „Wo die Erde trocken ist, ist die weiseste und beste Seele.“

Teichmüller meint[3]): „Die Sonne bewegt sich in reinem Raume, der Mond in trüberer Luft. Wie das Licht des Mondes darum der Kraft ermangelt, so auch unsere Seele, wenn sie feucht wird, während die Trockenheit ihr die größte Klarheit gibt. Obgleich wir keine Stellen überliefert erhalten haben, folgt doch mit Nothwendigkeit aus dieser ganzen Vorstellung, dass unsere Seele einer fortwährenden Reinigung [κάθαρσις] bedürfe.“ Wenn ich auch sonst im Gesagten mit Teichmüller übereinstimme, so möchte ich doch letztere Bemerkung nicht annehmen. Dem steht schon der Ausspruch Heraklits entgegen: „Der Seele ist die Vernunft eigen, die sich selbst mehrt, d. h. aus eigener Kraft.“ Also nicht einmal äußerer Zuwachs an Feuerelementen wird ihr zutheil. Von einer κάθαρσις kann also gar nicht die Rede sein. Schleiermacher[4]) sagt: „Er (Heraklit) konnte schon anfangen in dieser Hinsicht zu vergleichen Landthiere und Seethiere; und dann fortfahren verschiedene Völker zusammenzustellen nach

[1]) Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.,“ I. Heft, S. 75.
[2]) Teichmüller, ibid, S. 94.
[3]) Teichmüller, ibid., I. Heft, S. 73.
[4]) Dr. Friedrich Schleiermacher, „Herakleitos der dunkle von Ephesos“ (sämmtliche Werke 2. Bd.), S. 129.

ihrem Klima. Von dem letzteren hat sich eine ganz deutliche Spur erhalten in einer Stelle des Philon, welche Eusebius gerettet hat. „οὗ γῆ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη.“

Ich möchte Schleiermacher insoweit folgen, als Heraklit durch solche vergleichende Beobachtungen seine Ansicht bestätigt finden konnte, Allein ich möchte diesen Ausspruch mit der schon einmal citierten Bemerkung Rohdes erklären, dass Heraklit eine Wertabstufung in den Elementen, die sich nach ihrem Abstande von dem bewegten und aus sich selbst lebendigen Feuer bestimmt, annahm. Alles feuchte ist nun der directe Gegensatz des Trockenen, das Umschlagen des Feuers in seinen Gegensatz, also fast das Wertloseste. Und dann ist ja Wasser des Feuers Tod, die feuchte Seele also der Tod des Feuers (= der Vernunft) im Menschen.

Dass Heraklit dem Betrunkenen nun eine nasse, d. h. unvernünftige Seele zuschreibt, mag theils seiner äußerst naiven Naturanschauung entsprungen sein, theils als sinnliches Beispiel für die Richtigkeit seiner Behauptung, dass das Feurige das Vernünftige ist, von ihm angeführt worden sein.

Denn Fr. 73: „Hat sich ein Mann betrunken, wird er von einem unerwachsenen Knaben geführt. Er taumelt und merkt nicht, wohin er geht, da seine Seele feucht ist.“

Lassalle[1]) bemerkt: „Das Meer, das Gebiet der feuchten Natur überhaupt, ist ihm der Same der Weltbildung, Gebiet und Symbol der Zeugung, wie ihm das Feuer Bild der reinsten immateriellen Bewegung und Einheit von Sein und Nicht, die Erde aber Bild und Gebiet der Verwesung ist. Dass die Seele flüssig wird, in das Reich der feuchten Natur eintritt, heißt ihm also nichts anderes, als dass sie in den Leib und das Element des einzelnen und bestimmten sinnlichen Daseins aus ihrer reinen Bewegung herabsinkt.“

Ferner meint Teichmüller[2]): „Darum brennt der Mensch nicht recht in der Trunkenheit, weil seine Seele feucht ist und dadurch die Besinnung verliert. Darum ist die trockene

[1]) Ferdinand Lasalle, „D. Ph. H. d. D. v. Eph.,“ I. Bd., S. 180.
[2]) Teichmüller, „N. St. z. G. d. B.,“ I. Heft, S. 78.

Seele die beste und weiseste. Darum entstehen auch nach Philo die weisesten Seelen, wo das Land trocken und an anderen Erzeugnissen zwar weniger fruchtbar, wo aber die Luft zur Erzeugung der Vernunft fein genug ist.“ Ich möchte im Heraklitischen Sinne nicht sagen zur Erzeugung sondern vielmehr zur Erhaltung. Soviel nun darüber. Und nun möge noch die Meinung neuerer Forscher über die heraklitische Seele Platz finden.

Schuster[1]) meint: „Es wäre auch wahrhaftig zu verwundern, wenn Heraklit die schon in den Stämmen von ψυχή, πνεῦμα, sich ankündigende, überall bei den ältesten Völkern wiederkehrende, bei Homer vorausgesetzte, von den pantheistisch-mystischen Orphikern gehegte und sogar in den Cultus aufgenommene, endlich von fast sämmtlichen Philosophen der ältesten Zeit festgehaltene Meinung, dass die Seele Luft sei, aus einem nicht mehr ersichtlichen Grunde aufgegeben hätte.

Nach Pfleiderer[2]) wieder bestimmt die Mysterienidee Heraklits Eschatologie.

Rohde[3]) sagt: „So stirbt die Seele schon im Leben fortwährend, um immer wieder neu aufzuleben, das abgehende Seelenleben durch neues zu ergänzen und zu ersetzen. So lange sie sich aus dem umgebenden Weltfeuer ergänzen kann, lebt das Individuum. Absonderung von dem Quell alles Lebens, dem lebendigen Allfeuer der Welt, wäre sein Tod. Zeitweilig verliert die Einzelseele den lebendigen Zusammenhang mit der „gemeinsamen Welt“: im Schlaf und Traume, der sie in ihre eigene Welt einschließt, und schon ein halber Tod ist.

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ S. 163.

[2]) Edmund Pfleiderer, „D. Ph. d. H.,“ S. 77, meint: „Und so glauben wir denn, als philosophischen Grundgedanken Heraklits in einleuchtend naher Verwandtschaft mit der Mysterienidee folgende Überzeugung aufstellen zu dürfen: Unzerstörbar ist die Feuerkraft des Lebens, welches auch im scheinbaren Tode, in den es oscillierend übergeht, überhaupt aber in allen, überall regsamen Gegensätzen und in den rastlosesten Wandlungen sich nicht nur erhält, sondern allezeit siegreich durchsetzt und eben in dieser Probe seine wahre Lebendigkeit erweist.“

[3]) Erwin Rohde, „Psyche,“ II. Bd., S. 148.

Zeitweilig auch neigt die Seele zu einer nicht wieder durch neues Feuer ersetzten Umbildung in Feuchtigkeit: Der Trunkene hat eine „feuchte Seele“. Und es kommt der Augenblick, in dem die Seele des Menschen nicht mehr ersetzen kann, was bei der Umwandlung der Stoffe ihr an Lebensfeuer entzogen wird. Dann stirbt sie. Die letzte der Ansammlungen lebendigen Feuers, die in ihrer Aufeinanderfolge die menschliche „Seele“ darstellten, ereilt der Tod.“

Einen[1]) Tod in absoluter Bedeutung, ein Ende, dem kein Anfang wieder folgte, einen unbedingten Abschluss des Werdens gibt es in Heraklits Welt nirgends. „Tod“ ist ihm nur der Punkt, an dem ein Zustand in einen anderen umschlägt, ein relatives Nichtsein, Tod des Einen aber gleichzeitig Geburt und Leben des Anderen. Tod so gut wie Leben ist ihm ein positiver Zustand.

Das[2]) Individuum in seiner Absonderung hat für Heraklit keinen Wert und keine Bedeutung; ein Beharren in dieser Absonderung (wenn es möglich wäre), würde ihm als Frevel erschienen sein.

Unsterblich, unvereinbar ist ihm das Feuer als Ganzes, nicht seine Absonderung in einzelne Partikeln, sondern allein der eine Allgeist, der sich in alles verwandelt, alles in sich zurücknimmt. Die Seele des Menschen hat nur als eine Ausstrahlung dieser Allvernunft an deren Unvergänglichkeit Antheil; auch sie, wenn sie sich an die Elemente verloren hat, findet sich immer wieder. In „Bedürfnis“ und „Sättigung“ wechselt ewig dieser Process des Werdens. Einst wird das Feuer alles „ereilen“, der Gott wird dann ganz bei sich sein. Also das ist nicht das Ziel der Welt; „Verwandlung, Werden und Vergehen werden nie zum Ende kommen“.

Lassalle meint[3]); „Um dieser ihrer ansichseienden Identität willen mit dem absoluten Process, der das innere Gesetz des Daseins bildet, oder weil sie selbst diese reine Bewegung ist,

[1]) Erwin Rohde, ibid., II. Bd., S. 149.

[2]) Rohde, ibid., II. Bd., S. 153.

[3]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. H. d. D.,“ II. Bd., S. 350.

ist die Seele an sich bereits alle Vernünftigkeit und alle Erkenntnis. Sie ist objective und absolute Erkenntnis, weil sie absolute Bewegung ist."

„Ihm[1]) (Heraklit) war die Seele als reine allgemeine Bewegung außer ihrem gedachten Dasein, dem Begriffe des Werdens (der unsichtbaren Harmonie), vielmehr nur vorhanden in dem realen Processe des Weltalls, in ihrem Sichselbstvermitteln zur allgemeinen Realität; sie hatte ja ihr Dasein nur darin, ununterbrochen den Weg nach oben und unten zu wandeln und so alle Realität aus sich zu erzeugen; sie hatte ihre Wirklichkeit und ihren Begriff gleichmäßig nur in dem beständigen Umschlagen des absoluten Gegensatzes von Sein und Nichtsein."

„Die[2]) Seele war ihm nur, wie auch das Feuer, ein Name und Symbol seines Absoluten, der reinen aber in ihrer Entwicklung zum realen Wandel des Weltalls gedachten Bewegung der processierenden Identität von Sein und Nichtsein." . . . .

„Diese[3]) feuerige Wärme und Trockenheit ist deshalb die wahre Substanz der reinen Seele, weil sie eben das Substrat der reinsten Bewegung und Beweglichkeit ist. Solange die Seele sich diese ihre elementarische Natur der reinen Bewegung möglichst bewahrt, ist sie ihrem Begriff am meisten entsprechend."

Weisheit.

Für Heraklit sind Vernunft und Sinne, wie ich schon an anderer Stelle bemerkt habe, gleichwertige, einander ergänzende, ohne einander aber unsichere und wertlose Mittel der Erkenntnis.

Doch was verstand Heraklit unter Weisheit?

Lassalle meint[4]): „Und weil wir so nur im Zuströmen des allgemeinen Werdens, im Abströmen unseres eigenen Seins

[1]) Lassalle, ibid., I. Bd., S. 146.
[2]) Lassalle, ibid., I. Bd., S. 152.
[3]) Lassalle, ibid., I. Bd., S. 192.
[4]) Lassalle, ibid., I. B., S. 301.

unser Sein haben, so besteht die Weisheit eben darin, zu wissen, dass wir gar nicht sind. Und weil wir nichts Bleibendes sind, können wir uns auch nicht als solches finden und festhalten, sondern wir müssen uns selbst suchen in diesem Zu- und Abfluss des Werdens. Uns so als Nichtseiende zu wissen, uns in diesem Strom des Allgemeinen zu suchen, das eben ist die Weisheit.

Diesen Sinn hat denn auch das oft angeführte und fast eben so oft missverstandene Diktum Heraklits: ἐδιζησάμην ἐμεωτὸν „Ich suchte mich selbst", wie hierbei schon Schleiermacher (p. 530) richtig gesehen hat, obgleich es gerade deshalb umsomehr wundern muss, dass er den Vergleich der Seele mit einem Fluss bei Eusebius eine unrichtige Auslegung nennt." So Lassalle.

Was aber Heraklit unter der Weisheit verstand, sagt er selber sehr deutlich, so dass durch die uns überlieferten Bruchstücke Lassalle am besten corrigiert wird. Fr. 19: „Eins ist die Weisheit, die Vernunft zu erkennen, als welche alles und jedes zu lenken weiß."[1])

[1]) Gomperz („Zu H. L. u. d. Über. s. W.," S. 1004) bemerkt, dass es nicht glaublich wäre, dass derselbe Autor dieselbe Phrase in so grundverschiedener Bedeutung angewendet haben könnte, wie Heraklit in Fr. 19 und 65. Denn das einemal könne „ἓν τὸ σοφόν" nur bedeuten „die einzige menschliche Weisheit", das anderemal muss „ἓν τὸ σοφὸν μοῦνον" besagen „das allein Weise" im objectiven Sinne, soviel als das Weltprincip, welchem allein Weisheit eigen wäre. Gomperz vermuthet daher, der eine der zwei Berichterstatter habe den Ausspruch des Ephesiers zugleich verkürzt und meint, dass alle Schwierigkeiten die Annahme hinwegräumen würde, dass das Original wie folgt gelautet habe: „ἓν τὸ σοφόν μοῦνον, ἐπίστασθαι γνώμην ἣ κυβερνᾶται πάντα διὰ πάντων λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ξηνός οὔνομα." Ich will es also übersetzen: „Eins allein ist die Weisheit, das Gesetz zu erkennen, welches alles und jedes zu lenken weiß. Es will und will doch nicht mit Zeus Namen benannt werden." Wie bestechend geistvoll diese Vermuthung an und für sich ist, kann ich sie doch nicht theilen. In der Fassung von Gomperz erscheint mir der Ausspruch für Heraklit viel zu matt und zu sehr ausführend und erklärend. Dann erscheint mir eine solche Verkürzung auch nicht recht glaublich. Warum sollte auch der eine der Berichterstatter gerade das „μοῦνον" und den Nachsatz weggelassen haben, der andere wieder den

Ferner Fr. 106: „Allen Menschen ist es gegeben sich selbst zu erkennen und klug zu sein“, d. h. dieser Weisheit theilhaftig zu sein, die das Weltgesetz erfasst und versteht.

Fr. 91: Gemeinsam ist allen das Denken.[1])

ganzen Ausspruch direct verstümmelt haben durch das Weglassen der an σοφόν sich eng anschließenden Worte? Ich sehe auch gar nicht ein, warum man sich daran stoßen sollte, dass, wie Gomperz meint, dieselbe Phrase vom selben Autor in grundverschiedener Bedeutung angewendet wurde. In erster Reihe ist sie ja das einemal durch „μοῦνον“ verstärkt, und, nebenbei bemerkt, war ja für Heraklit der Mensch der Allvernunft (des Feuers) theilhaftig, und so ein Mikrokosmos im Makrokosmus. Das allein Weise, das mit Zeus Namen benannt sein will und nicht will, das ewig lebende und vernünftige Feuer, befand sich ja auch im Menschen als Seele, deren Grenze unerforschlich ist, weil sie soviel Vernunft besitzt, dass sie den Menschen damit erfüllt, und, wenn sie ihn verlässt, er wertloser als Mist wird. Warum sollte es da also unglaublich sein, dass Heraklit ungefähr dieselbe Phrase, die er auf das Ganze bezieht, auch auf einen Theil anwendet, hat dieser doch dieselbe Qualität und Art der Kraft wie das Ganze?

Doch davon abgesehen wäre die Anwendung derselben Phrase in grundverschiedener Bedeutung auch aus anderen Gründen glaublich. Heraklit hat aphoristisch geschrieben. Wenn sich nun, sagen wir, der Ausspruch über die Weltvernunft oder Weltgesetz am Anfang des Buches befand und der über die menschliche Weisheit am Schluss, wie leicht hätte er überhaupt daran vergessen können, dass er diese Phrase in ähnlicher oder auch anderer Bedeutung schon einmal gebraucht hat. Heraklit war ja kein moderner Schriftsteller, der an einem Buch so lange herumfeilt, bis es ihm in jeder Beziehung stilistisch tadellos erscheint. Was lag dem Menschenverächter Heraklit auch daran?

[1]) Nach Pfleiderer geht das ξυνόν dem Aristokratismus des Heraklit entsprechend auf die Allvernunft.

Nach Teichmüller („N. St. z. G. d. B.“ II. Heft, S. 57) war schon bei Heraklit der Gegensatz von φύσις und νόμος scharf ausgebildet. „Die Menschen glauben wohl zu wissen, wissen aber nichts. Wachend träumen sie, Heraklit aber hat die wahre Lehre gefunden und erklärt alles nach der Natur (κατὰ φύσιν). Die menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen göttlichen. Die menschlichen Gebräuche [τὰ νομιζόμενα] stimmen aber nicht mit dem heiligen Recht; denn dem Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber halten einiges für ungerecht, anderes für gerecht.“ Lassalle, „D. Ph. H. d. D.,“ I, S. 94, meint: „Das Gerechte und Ungerechte bedeutet dem Heraklit nichts Anderes als denselben logischen Gegensatz von Sein und Nichtsein, den wir ihn schon in so vielen Formen haben aussprechen sehen.“

Deshalb muss man, wenn man mit Verstand reden will, sich stützen auf das allen Dingen Gemeinsame, gleichwie der Staat auf sein Gesetz und noch viel stärker, denn ihre Nahrung ziehen alle menschlichen Gesetze aus dem einen göttlichen Gesetz. Denn es gebietet, soweit es nur will, und genügt allem und siegt ob allem.“

Und Fr. 107: „Das Vernünftigsein ist der größte Vorzug und die Weisheit besteht darin, die Wahrheit zu sagen und nach der Natur zu handeln, auf sie hinhörend.“ Und doch (Fr. 18) „gelangt keiner von allen, deren Worte ich vernommen, dazu, zu erkennen, dass die Weisheit etwas von allem Abgesondertes ist.“[1]) „Deshalb (Fr. 109): ist es besser, seinen Unverstand zu bergen, als ihn zur Schau zu stellen.“ Ganz verbergen kann man seinen Unverstand wohl nicht, wird Heraklit gemeint haben, denn selbst, wenn man es will und einsieht, dass es so besser ist, gibt es doch Momente, in denen man sich vergisst, und er offenkundig wird. So z. B. beim Weine: In vino veritas. Fr. 108: „Denn seinen Unverstand bergen ist besser, nur ist es schwer in der Ausgelassenheit und beim Weine.“ Bildung allein ist noch nicht Verstand, wie die meisten glauben. Fr. 16. „Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben, sonst hätte es Hesiod noch gelernt und Pythagoras, ferner noch Xenophanes und Hekataios.“ Fr. 17: „Pythagoras z. B., des Mnesarchos Sohn, hat von allen Menschen am meisten sich der Forschung beflissen, und nachdem er diese Schriften gesammelt, machte er seine eigene Weisheit, Vielwisserei und schlechte Kunst.“[2])

[1]) Teichmüller („N. St. z. G. d. B.,“ I. Heft, S. 110) bemerkt: „Das Weise [σοφόν] ist die Vernunft, welche Heraklit der Gottheit zuschreibt. Diese allein ist wirklich von allem ausgeschieden, und darum die wahrhafte Einheit, welche Heraklit ebenfalls nur der Gottheit zuspricht. Da nun das Gemischte hier unten als das Körperliche erscheint, während Luft und Feuer den Alten fast als unkörperlich vorkamen, so ist es natürlich, dass das reine Feuer in seiner ewigen Bewegung dem Heraklit auch als das Unkörperliche erscheinen konnte und darum mit Seele, Geist und Vernunft zusammengieng, wie Aristoteles dies ausdrücklich von Heraklit bezeugt.“

[2]) Diogenes citiert nämlich den Heraklit, als er sich darüber

Aber so ganz unwissend darf ein Philosoph denn doch nicht sein, meint Heraklit, er soll nur sein Wissen selbständig verwenden können und kein bloßer Compilator fremder Ideen sein. Fr. 49: „Gar vieler Dinge kundig müssen weisheitsliebende Männer sein.“ Auch darf man sich nicht abschrecken lassen, selbst wenn man vieler Dinge kundig ist, nach Neuem zu suchen; wie schwer dies auch sein mag, darf man doch die Hoffnung nicht verlieren. „Schaufeln doch auch die Goldgräber viel Erde auf und finden wenig.“ Denn Fr. 7: „Wenn man nicht hofft, wird man das Unverhoffte (d. h. das Neue, Unerwartete) nicht finden, denn unerforschlich ist es und unzugänglich.“ [1])

ereifert, dass Pythagoras kein Buch geschrieben haben soll. In Bezug auf diesen Ausspruch und diese Thatsache meint nun Gomperz („Zu der Lehre Heraklits und den Überresten seines Werkes.“ S. 1001): „Ich kann nämlich πολυμαθίην, κακοτεχνίην nur als Object, σοφίην hingegen — dem kein Beistrich folgen soll — als Prädicat ansehen, er machte zu seiner Weisheit Vielwisserei und schlechte Künste.“ Dagegen meint Gomperz, dass die Worte ἐκλέξαμενος ταύτας τὰς συγγραφάς unheraklitisch wären, weil der Samier zum allerkleinsten Theile seine Weisheit aus Büchern schöpfen konnte und hauptsächlich auf Reisen und Erkundigungen angewiesen war.

Pfleiderer, „Die Ph. d. H.,“ S. 51, sagt: „Leicht begreift sich in diesem Zusammenhange der hohe Wert, welchen Heraklit auf das Instinctive legt, das aus der unbewussten Tiefe des Natur- oder Vernunftgrundes hervorbricht. Noch schärfer wird in zwei anderen, mehr indirecten Berichten eben dieser Gegensatz zwischen menschlicher Künstelei und Macherei oder auch bewusster Reflexion einerseits und einfacher, göttlicher, gediegener Substantialität anderseits formuliert.“ Und S. 47: „Hörten wir doch gleich zu Anfang seinen geringschätzigen Tadel gegen die „πολυμαθίη“ der Vorgänger und glaubten, dass er dabei wohl namentlich das astronomisch-naturwissenschaftliche Detailwissen im Auge gehabt habe, bei welchem er den zusammenfassenden und einenden Geist vermisste . . .“, um mit dem späteren Sprichwort geredet, „non multa sed multum“ zu erlangen, gilt es daher, trotz des Umblickes im Gegebenen und immer wieder von ihm aus sich vor allem zu concentrieren, contemplative Einkehr bei sich selbst zu halten und in der Tiefe des eigenen Innern den Geist der Sache zu erfassen.“

[1]) Teichmüller („N. St. z. G. d. B.,“ II. Heft, S. 128) sagt: „Darum wird auch sehr theologisch von ihm (Heraklit) das Glauben und

Übrigens, meint wohl Heraklit, ist mir das Forschen sympathischer, trotzdem es viel Mühe verursacht, als das alte Wiederkauen, denn Fr. 13: „alles, was man sehen, hören und lernen kann, das ziehe ich vor,“ doch nicht allen kann dies nützen, weil Fr. 4: „Auch Augen und Ohren den Menschen schlimme Zeugen sein können, wenn sie Barbarenseelen haben (d. h. keine Vernunft).“

Überhaupt ist ja die menschliche Erkenntnisfähigkeit

Hoffen empfohlen. Wenn einer nicht glaubt, so wird er das nicht Geglaubte nicht herausfinden, da es ihm als unerforschlich und unzugänglich gilt.“ Und Gomperz (Zu H. L. u. d. Ü. s. W., S. 999) meint: „Wenn ihr nicht Unerwartetes erwartet, so werdet ihr die Wahrheit nicht finden, welche schwer erspähbar und schwer zugänglich ist.“ Diese Prädicate nöthigen zu der Annahme, dass nicht das „Ungehoffte“, sondern irgend ein aus dem einstigen Zusammenhange zu entnehmende Wort (es wird wohl τὸ σαφές, τὸ ἀτρεκές, τὸ ἐὸν oder ähnlich gelautet haben) das Object zu ἐξευρήσει oder ἐξευρήσετ' gebildet hat. Der Gedanke aber, die Wahrheit ist paradox, man muss bei ihrer Erforschung fortwährend auf Überraschungen und ganz und gar nicht auf die Bestätigung der Erwartungen gefasst sein, mit welchen die Menschen gemeinhin an die Natur herantreten —, dieser Kerngedanke ist des ephesischen Weisen nicht nur würdig, er begegnet uns auch noch anderwärts, an einer Stelle, die freilich von traditionellem Missverstand gar lange überwachsen und verdunkelt war.“

Dagegen meint Schuster („Heraklit von Ephesus,“ S. 44): „Der Philosoph soll sich also seiner Schranken, die ihm die menschliche Natur zieht, bewusst bleiben. Jedoch wäre es das andere ebenso verkehrte Extrem, wenn er nun sofort von der Überhebung hinüberspringe in die Verzweiflung, was leider auch nicht selten ist, denn der Mensch geriert sich: (Fr. 47, Anm.) „Entweder als Gott oder als Thier“, als allwissend oder als unvernünftig. Nein! auf einige Erkenntnis dürfen wir doch noch hoffen und gerade diese Hoffnung ist die Bürgschaft des endlichen Erreichens, weil sie das Nachdenken nicht ruhen lässt: Fr. 5. „Wenn Du nicht hoffst; — das Ungehoffte wirst Du nicht auffinden, da es ohnedem unauffindbar und unzugänglich ist“ und S. 46: „Sie (die Hoffnung) lässt uns nicht ermatten, bis wir endlich nach vieler Mühe uns belohnt sehen durch eine gediegene, wenn auch geringe Erkenntnis“; auch Fr. 19: „Die Goldsucher graben viel Erde durch und finden wenig, aber was sie finden ist Gold.“ Im großen und ganzen kann ich die Auffassung dieses Fragmentes von Schuster nur treffend finden.

gering. Fr. 79[1]: „Sind doch Kinderspiele die menschlichen Gedanken.“. Deshalb Fr. 96: „Weil des Menschen Sinn keine Zwecke kennt, wohl aber der göttliche.“

Die Sinne.

Neben der Vernunft bildren die Sinne nach Heraklit ein Mittel zur Erkenntnis. Die Meinung, die Heraklit über die Sinne hat, wird vielfach bestritten. Die einen möchten ihn direct znm Sensualisten, die anderen zum reinen Intellectualisten machen.[1]) Bei Heraklit kann man, was diese Frage anbetrifft, wie ich glaube mit Recht sagen: „Die Wahrheit liegt in der Mitte.“ Heraklit ist der erste Philosoph, der in richtiger Einsicht Sinne und Intellect als Mittel der Erkenntnis harmonisch miteinander verbindet. Dies drückt er nämlich in Fr. 4 aus: „Schlimme Zeugen sind Augen und Ohren den Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben.“ Schuster[2]) fasst diesen Ausspruch folgendermaßen auf: Unnütze Zeugen für die Menschen sind (werden?) Augen und Ohren dann, wenn jene Seelen haben, welche die Sprache derselben nicht verstehen, d. h. sagt mit Recht Schuster: „ἀκοή ὄψις genüge an sich nicht, sondern die μάθησις muss hinzukommen, die aufmerksame Deutung und Folgerung aus den Wahrnehmungen der Sinne, denn durch diese findet man erst die Gesetze.“ Dass er nicht, wie viele mit Lassalle meinen, die Sinne für trügerisch hielt, beweist schon das in hypothetischer Form gehaltene Fragment (37): „Würden alle Dinge zu Rauch, so könnte man sie mit der Nase wahrnehmen,“ So hätte er an und für sich nie gesprochen, wenn er die Sinne für falsche Zeugen gehalten hätte. Teichmüller meint, dass wir aus den Zeugnissen des Lucretz deutlich sehen, (de rerum

[1]) Teichmüller („Neue Studien zur Geschichte der Begriffe,“ I. Heft, S. 99): Für die Geschichte der Begriffe ist hier also anzumerken, dass Heraklit der erste ist, welcher die intelligible Welt der sensiblen entgegensetzt, und wie das natürlich ist, noch mit einer Inconsequenz, da er das Feuer ausnahm.

[2]) Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ S. 26.

natura I V.: 690) dass Heraklit die Sinne als falsche Zeugen behandelt. Mag uns dies Lucretz noch viel deutlicher als er es thatsächlich thut, überliefern, so ist doch meiner Ansicht nach und für mich Heraklit selber ein viel sicherer Gewährsmann für seine eigenen Ansichten als Lucretz, denn was Heraklit von den Sinnen hält, das sagt er genügend deutlich selbst. Wenn auch dem Heraklit die Sinne nicht die einzige Erkenntnisquelle sind, so sind sie ihm doch eine.[1]) Sehr deutlich spricht Heraklit dies auch noch in Fr. 13 aus. „Alles was man sehen, hören, erlernen kann, das ziehe ich vor.“

In Bezug auf Fragment 46 bei Diehls, welches Bywater als unecht verwirft (es lautet: „Eigendünkel nannte er eine fallende Sucht und trügerisch das Auge) meint Teichmüller[2]):

„Darum lügen auch die Augen, der schärfste Sinn, und allein die Wahrnehmung des Feuers, welche sinnlich und geistig zugleich ist, enthält Wahrheit. Denn im Feuer sind, wie er zu den ihn besuchenden Fremden sagte, die Götter anwesend“.

Gesetzt das Fragment wäre echt und Heraklit hätte selber behauptet, dass das Auge trügerisch wäre, so würde ich darin nicht den geringsten Widerspruch für meine Ansicht sehen. Denn das Auge, könnte Heraklit gemeint haben, ist allein ohne richtige Einsicht und Vernunft trügerisch, weil es uns z. B. oft auf den ersten Blick scheinbar ein Sein und Beharren der Dinge vorspiegelt, währenddem alles im Werden und Sichwandeln begriffen ist. Deshalb sind ja auch Augen und Ohren schlimme Zeugen den Menschen, wenn sie Barbarenseelen haben. Dem Auge scheint er allerdings doch noch einen Vorzug unter den übrigen Sinnen einräumen zu wollen. Denn Fr. 15: „Die Augen sind bessere Zeugen als die Ohren“. Schuster meint: „Er geht nicht aus von einer völlig unbe-

[1]) Pfeiderer, „Die Ph. d. H.,“ S. 67: „Heraklits Originalaussprüche zeigen hiermit deutlich, dass er sich gegen einen relativen Wert auch der Sinne nicht verschließt, und dass seine Bedenken gegen dieselben keineswegs absolute, sondern wesentlich nur bedingte sind.“

[2]) Teichmüller („N. St. z. G. d. B.,“ I. Heft, S. 100).

wiesenen Bewegung, welche nichts auch nur einen Augenblick in Ruhe liesse, um auf diese Voraussetzung hin jedes Zeugnis der Sinne zu verwerfen, sondern im Gegentheil, er verlässt sich zunächst auf den Augenschein und macht von da aus Schlüsse allerdings oft sehr substantivischer Art und nach sehr gewagten Analogien, aber doch nie solche, dass sie in Widerspruch träten mit den Grundphänomenen der Natur. Hätte sich Heraklit von der Anschauung emancipiert und wie die Eleaten den Grundsatz der Identität zum Führer genommen, so wäre er schwerlich zu dem so widerspruchsvollen Begriff der Bewegung gelangt. Zu diesem kommt niemand ohne die Anschauung. Folgt er aber dieser, so konnte er wieder nicht zu einer so extravaganten Bewegung gelangen, wie ihm meistens zugeschrieben wird."

Schuster verlangt hier mit Unrecht ein kategorisches Entweder-Oder. Heraklit konnte ganz gut der Anschauung folgen und doch von einem fortwährenden Werden und Wandeln sprechen, da er auch dem Intellect sein Recht eingeräumt hat. Gibt dies doch Schuster selbst zu, wenn er an einer anderen Stelle sagt[1]): „denn, was die Erkenntnistheorie betrifft, so betrachte ich in directem Gegensatz zu der herrschenden Ansicht, Heraklit nicht als einen Verächter der Sinne, sondern als den, welcher zuerst in der Welt die Forderung aufgestellt hat, die Erkenntnis auf die Erfahrung der Sinne zu basieren, also als den ersten aller Realphilosophen.[2]) Im Gegensatze zu Schuster bemerkt nun Lassalle[1]): „Denn alles Seiende und Sinnliche war ihm in beständiger sinnlicher Veränderung und Bewegung begriffen, somit einerseits ebenso das seiende wahrzunehmende Object, als anderseits das sinnliche Organ Auge, Ohr etc. und deren Funktionen. Die Wahrnehmung konnte ihm also gar nichts anderes als das Zusammentreffen dieser beiden sinnlichen Bewegungen sein."

[1]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 7.

[2]) Wie mir scheint, tadelt Zeller („Paul Schuster, Heraklit von Ephesus", Jenaer Litteraturzeitung, 1875, Art. 83, S. 94) an Schuster mit Unrecht, dass er Heraklit zum Empiriker machen wollte, hat aber nur insofern Recht, als Schuster zu weit in den Folgerungen geht, die er daraus zieht. Doch dies entspringt eben dem Umstande, dass er wie Zeller a. a. O. bemerkt, er den Heraklit überhaupt zu modern auffasst. Er presst ihn auch wie die meisten anderen in ein System ein und deshalb kann ich auch Zeller nicht beistimmen, wenn er sagt: dass die Besonnenheit und Nüchternheit seines (Schusters) Verfahrens alle Anerkennung verdiene, weil sich dessen Schrift vortheilhaft, namentlich von Lassalles Werk unterscheidet, durch das echt historische Bestreben von non sibi res sed se subiungere rebus.

Die Sprache.

Für Heraklit war die Sprache eine rein instinctive Erscheinung, auf die er einen grossen Wert legte. Diesem Umstande entsprang auch seine grosse Vorliebe für die Etymologie. Leider ist uns von Heraklit nur ein auf die Sprache bezugnehmender Ausspruch überliefert, und zwar Fr. 66: „Des Bogens Name ist Leben, sein Werk Tod."

Lassalle[2]) meint: „In den Benennungen haben die Dinge somit ebenso ihr Sein wie ihr Nichtsein, ihre Position wie ihre Negation. Diese Natur der Sprache war es, welche Heraklit zum Bewusstsein kam und ihn das Axiom aufstellen ließ: durch die Namen gehe der Weg zur Erkenntnis der Dinge. Heraklit ist somit der erste, welcher zu der wahrhaft philosophischen Einsicht gelangte, dass die Worte der Sprache nichts Zufälliges, dass sie auch nicht bloss conventionell und willkürlich gewählte Zeichen seien, sondern nothwendige und das innere Wesen der Dinge selbst offenbarende Namen."

Schuster[3]) bemerkt wieder: „Die Sprache müsste so ein Analogon der Erkenntnis sein, welche ja ebenfalls die Natur wiederholt. Und wirklich erscheint in den Namen der Sprache das Bestreben, ebenfalls das Viele und Entgegengesetzte in eine Einheit zu bringen. Das zeigt sich darin, dass verschiedene ja entgegengesetzte Bedeutungen von der Sprache mit demselben Lautzeichen bezeichnet werden. Daher hat auch der Bogen (βιός) den Namen Leben (βίος), aber zum Geschäft Tod."

[1]) Ferdinand Lassalle, „Die Ph. H. d. D.," II. Bd., S. 316.

[2]) Ferdinand Lassalle, ibid., I. Bd., S. 62.

[3]) Paul Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 344.

Schuster schliesst ferner aus Kratylos, dass Heraklit Etymologien trieb und meint[1]): „Darüber, dass es Heraklit nicht gelungen ist, durch haltbare Etymologien die Wahrheit seiner Lehre zu bekräftigen, wird wohl niemand im Zweifel sein." Und[2]): „Da es nun wahrscheinlich geworden ist, dass Heraklit die Lehre von der φύσει ὀρθότης ὀνομάτων aufgebracht hat, so kann man ihm kaum den Ruhm nehmen, dass er am Anfange der abendländischen Grammatik steht."

Pfleiderer[3]) meint: „Aber soviel ist vollkommen richtig, dass unser Philosoph ein ungewöhnlich tiefes Gefühl für den sinnvollen Wahrheitsgehalt der Sprache verräth. Daher seine durchgängig bemerkbare Vorliebe für Etymologien und Wortspiele, wie sie uns im Verlauf und öfters begegnen werden."

Ich kann nur bemerken, dass Heraklit ein feines Verständnis für das Instinctive und Natürliche der Sprache besass und deshalb sich oft auf diese (wie in Fr. 66) beruft.

Volk und Staat.

Mit Nietzsche möchte ich sagen: „Heraklit war stolz und wenn es bei einem Philosopheu zum Stolz kommt, dann giebt es einen großen Stolz[4])"

Fr. 113: „Einer gilt mir für zehntausende, wenn es der Tüchtigste ist."

Aber das verstehen ja die Menschen nicht, darum verachte ich sie auch, wird wohl Heraklit gesagt haben. Denn weun jemand unter ihnen hervorragt, so verstossen sie ihn einfach, wie z. B. auch meinen Freund den Hermodor.

Fr. 114: „Recht thäten die Ephesier, wenn sie sich alle Mann für Mann aufhängten und den Unmündigen ihre Stadt hinterliessen, sie, die Hermodoros, ihren wackersten Mann, aus der Stadt gejagt haben mit den Worten: Von uns soll keiner

[1]) Schuster, ibid., S. 348.
[2]) Schuster, ibid., S. 349.
[3]) Dr. Edmund Pfleiderer, „Die Ph. d. H.," S. 52.
[4]) Friedrich Nietzsche (Bd. X, „Heraklit," S. 40).

der wackerste sein oder wenn schon, dann anderswo und bei anderen."[1])

Denn Fr. 111a: „Was ist ihr Sinn oder Verstand, Straßensängern glauben sie (statt mir, wird er sich wohl gedacht haben), und zum Lehrer haben sie den Pöbel. Denn sie wissen nicht, dass die meisten schlecht und nur wenige gut sind."

Eigentlich gab es, um mit Heraklit zu sprechen, nur einen Mann unter den Hellenen, der dies wusste und aussprach[2]). Nämlich Bias, Fr. 112: „In Priene lebte Bias des Teutamos Sohn, der mehr Vernunft besaß, als alle anderen."

Die Menge weiß und versteht ja Nichts, so Fr. 1 und 2. Ferner Fr. 5: „Keineswegs denken die meisten solches, wie es ihnen gerade aufstößt, noch verstehen sie, was sie erfahren;

[1]) Schuster, „Heraklit von Ephesus," S. 78[1], meint: „Übrigens werden die Ephesier nicht gesagt haben ἡμέων μηδεὶς ὀνήιστος ἔστω, sondern ἄριστος, was den Doppelsinn „tüchtig" und „Aristokrat" hat. Heraklit ersetzt es aber absichtlich, um sie lächerlich zu machen, mit jenem nur in bonam partem zu interpretierenden Synonym."

[2]) Diog. Laert. i. 88. καὶ ὁ δυσάρεστος Ἡράκλειτος μάλιστα αὐτὸν ἐπῄνεσε γράψας. Ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὗ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων. Καὶ οἱ Πριηνεῖς δὲ αὐτῷ τέμενος καθιέρωσαν τὸ Τευτάμειον λεγόμενον. ἀπεφθέγξατο: οἱ πλεῖστοι κακοί.

Also nur darauf kann sich die Bemerkung Heraklits beziehen. Schuster bezieht das Fragment auf die Hoffnung und sagt: („Heraklit von Ephesus," S. 45) „Das einzige, was noch oben erhält in diesem Meere des Irrthums, ist noch die Hoffnung, darum lasst sie uns festhalten." Drüben in Priene gab es einen Mann, Bias, Sohn des Teutamos, dessen Ausspruch mehr wert ist, als die von den anderen, (denn auf die Frage, was für ein Trost den Menschen bliebe, hat er geantwortet, die Hoffnung) Diog., I, 88.

Es fragt sich nun, meint Schuster, welcher Ausspruch gemeint sei. Denn aus den folgenden Worten bei Diogenes: καὶ ὁι Πριηνεῖς δὲ αὐτῷ τέμενος καθιέρωσαν τὸ Τευτάμειον λεγόμενον: ἀπεφθέγξατο οἱ πλεῖστοι κακοί, scheint mir nicht hervorzuheben, dass eben der Spruch οἱ πλεῖστοι κακοὶ und damit Fr. 26 (Schuster) gemeint sei. Mir scheint Heraklit sicher diesen Ausspruch des Bias gemeint zu haben.

aber sie bilden es sich ein.“ [1]) Denn sie sind ja „Leute, (Fr. 6), die weder zu hören noch zu reden verstehen.“ [2])

Fr. 3: „Sie verstehen es nicht, auch wenn sie es vernommen. So sind sie wie die Tauben. Das Sprichwort bezeugt es ihnen: Anwesend sind sie abwesend.“ Ja, sogar Fr. 93: „Mit der Vernunft, mit der sie doch am meisten beständig zu verkehren haben, der Lenkerin des Alls, entzweien sie sich und die Dinge, auf die sie täglich stoßen, scheinen ihnen fremd.“ Sie staunen nur alles an, meint Heraklit. Und Fr. 117: „liebt nur ein hohler Mensch, alles Vernünftige anzustaunen.“ Wenn ich es ihnen erklären will, so räsonieren sie noch über mich, gleichsam wie die Hunde es thun. Fr. 115: „die Hunde bellen alles an, was sie nicht kennen.“

Und all' das, weil ich nicht bin wie sie. „Man soll aber auch nicht handeln und reden wie Schlafende. Denn auch im Schlafe glauben wir zu handeln und zu reden.“ [3])

[1]) Bergk (P. L. G. II. 402) bringt die Schreibung: οὐ φρονέουσι τοιαῦτα οἱ πολλοὶ ὁκοίοις ἐγκύρεουσιν in Vorschlag. Gomperz (Zu H. Lehre n. den U. s. W. S. 998) meint in Bezug auf diese Conjectur: Zweifellos richtig ist hierin οἱ πολλοί, da von der Masse der Menschen die Rede ist, nicht minder die Einsicht, dass τοιαῦτα mit ὁκόσοις einander nicht entsprechen können. Doch ziehe ich die Schreibung τοσαῦτα und ὁκόσοις vor und verstehe die Polemik des Philosophen gegen den Jambographen, wie folgt. Was Achilochus zum Tadel der Menge geäussert hatte, gilt dem Ephesier noch als ein unverdientes Lob! Mit leiser — auf der Mehrdeutigkeit des Wortes φρονεῖν fussender — Umbiegung des Gedankens wendet er sich gegen das Dichterwort, welches besagte: „Ihr Sinn, ihre Gemütsverfassung gleicht ihrer zufälligen Erfahrung, ihren gelegentlichen Erlebnissen.“ „Nein! —“ so antwortet der mürrische menschenverachtende Weise, „nicht einmal ihre zufällige, stückweise, trümmerhafte Erfahrung ist das Mass ihrer Einsicht. Denn selbst das, worauf sie gleichsam mit der Nase gestossen werden, wissen sie nicht richtig auszulegen und aufzufassen, auch dann nicht, wenn sie darüber belehrt worden sind.

[2]) Pfleiderer, „Die Ph. d. H.,“ S. 63, bemerkt, dass Heraklit gedacht haben mochte: Vor die Wahl gestellt zwischen der neuen gediegenen Weisheit Heraklits und dem bunten Allerlei der bisherigen wird daher die Menge ohne allen Zweifel das letztere vorziehen.

[3]) Schuster, „Heraklit von Ephesus,“ S. 23, bemerkt: „Es ist eine Schande, wie im Schlafe zu thun und zu reden, nicht zu hören, was gemeinsam an das Ohr aller schlägt, sondern lieber der Außenwelt verschlossen den eigenen Gedanken nachzuhängen.“ Und (S. 24): „Während also in jener Rede der sichtbaren Welt ein solches Gemeinsames allen geboten ist, leben doch die meisten dahin, als hätten sie jeder in seinem Verstand, eine besondere Quelle der Erkenntnis.“

Fr. 95: „Nur die Wachenden haben eine gemeinsame Welt, doch jeder Schlummernde wendet sich nur an seine eigene.“ Deshalb meint wohl Heraklit, können nur wir Wachenden = Vernünftigen einander begreifen und verstehen.

Wie auf alles, was Gesetz heißt, hielt Heraklit auch viel auf die Gesetze des Staates. Er war eben auch darin ein echter Grieche. Die Gesetze des Staates sind auch das Einzige, was Heraklit mit seiner strengen Kritik verschont. Wenigstens ist uns nichts, was irgendwie einer Kritik ähnlich wäre, erhalten.

Fr. 100: „Das Volk soll kämpfen um sein Gesetz wie um eine Mauer.“

Denn Fr. 60: „Gäbe es jenes nicht (nämlich das Gesetz), so kennten sie selbst der Dike Namen nicht.“ Dass sie aber die Gerechtigkeit kennen, spricht dafür, dass es Gesetze in der Natur giebt und also solche auch in einem geordneten Staate geben soll. Aber:

Fr. 110: „Gesetz heißt auch, dem Willen eines einzigen folgen.“

DUE DATE

GL MAY 7 1998			
	201-6503		Printed in USA

183H41 DS
Schäfer
Die philosophie des Heraklit von Ephesus
N. C. Baily
20 JAN 05
FEB 27 1908

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
13851829
B113851829
BUTLER STACKS